Marshall D. Sahlins

las sociedades tribales



nueva colección labor

traducción de **Francisco Payarols**

16 figuras





editorial labor, s. a.

Primera edición: 1972



Título de la obra original
Tribesmen

Depósito legal: B. 5073-1972 Printed in Spain
Grafos, S. A. Arte sobre papel. Paseo Carlos I, 157 - Barcelona-13

Prefacio

Toda selección de sociedades primitivas objeto de estudio en un libro de texto habrá de parecer forzosamente arbitraria en diversos aspectos. Tanto más si se ocupa, como lo hace el presente libro, de pueblos diseminados por todo el globo, con gran diversidad de estilos históricos y formas de subsistencia que van desde la agricultura en la selva tropical hasta el pastoreo en un desierto cercano. Con todo, el volumen tiene una explicación razonada y los pueblos considerados constituyen una unidad que va más allá del alcance idiosincrásico del conocimiento personal de un autor. Representan cierta categoría de colección cultural, término medio, en complejidad, entre los dinámicos cazadores y recolectores y los primitivos Estados agrarios tales como los de los egipcios o los sumerios. Evocan, por consiguiente, cierta región cultural: el período, variable en sus dimensiones en distintas partes del mundo, entre el fin del paleolítico y los inicios de la civilización. SOCIEDADES TRIBALES *es un estudio de la herencia etnográfica de los tiempos neolíticos. Pero, sobre todo, los pueblos que consideramos son afines en patrón cultural. El libro es un estudio de las «sociedades segmentarias primitivas».*

Esta última afirmación exigirá una justificación más amplia; aquí me limitaré a ofrecer una explicación preliminar. Tal como entiendo el término, la «tribu» es, como la «nación» en su sentido antiguo, un grupo de gentes de origen y costumbres comunes, en posesión y dominio de su territorio extensivo propio. Pero si está

articulada socialmente en un grado mayor o menor, una tribu difiere específicamente de una nación moderna por el hecho de que sus diversas comunidades no están unidas bajo una autoridad gobernante soberana, ni las limitaciones del conjunto se hallan definidas clara y políticamente. La tribu se constituye desde dentro, los segmentos comunitarios menores se juntan en grupos de orden superior, pero, precisamente allí donde adquiere su máxima magnitud, la estructura tiene la máxima flaqueza: la tribu como tal es la más inconsciente de las combinaciones, sin ni siquiera una apariencia de organización colectiva. Así pues, la tribu carece de complicaciones en otro aspecto. Su economía, su política, su religión, no están regidas por instituciones distintas ideadas especialmente para su objeto, sino coincidentemente por los mismos grupos de parentesco y locales: los sectores de linaje y de clan de la tribu, las familias y las aldeas que de este modo se nos aparecen como organizaciones versátiles que tienen a su cargo la totalidad de la vida social. Esta formación cultural, a la vez descentralizada estructuralmente y generalizada funcionalmente, es una sociedad segmentaria primitiva.

Partiendo del capítulo 1, que es un examen de «la significación de lo primitivo» de una especie actualmente muy popular, el lector no tarda en descubrir que la unidad del libro es la que yo atribuyo a las sociedades consideradas: el patrón tribal segmentario. El capítulo 2 trata de dar una definición general de dicho patrón; el 3 se ocupa de las variaciones adaptativas a las que aquél está sujeto; el 4 expone varios principios fundamentales del contenido social y político; los 5 y 6 estudian la forma con que el esquema tribal dispone las actividades económicas y religiosas. Yo diría que el libro ha sido escrito más para antropólogos noveles y otros aficionados interesados que para expertos profesionales. Con todo, algunas secciones podrían originar dificultades técnicas, particularmente las que tratan del matrimonio entre primos y la terminología de parentesco fijiano del capítulo 4 (pp. 90-99 y 111-118). Creo que éstas podrían examinarse superficialmente sin que sufriera por ello la exposición general del tema.

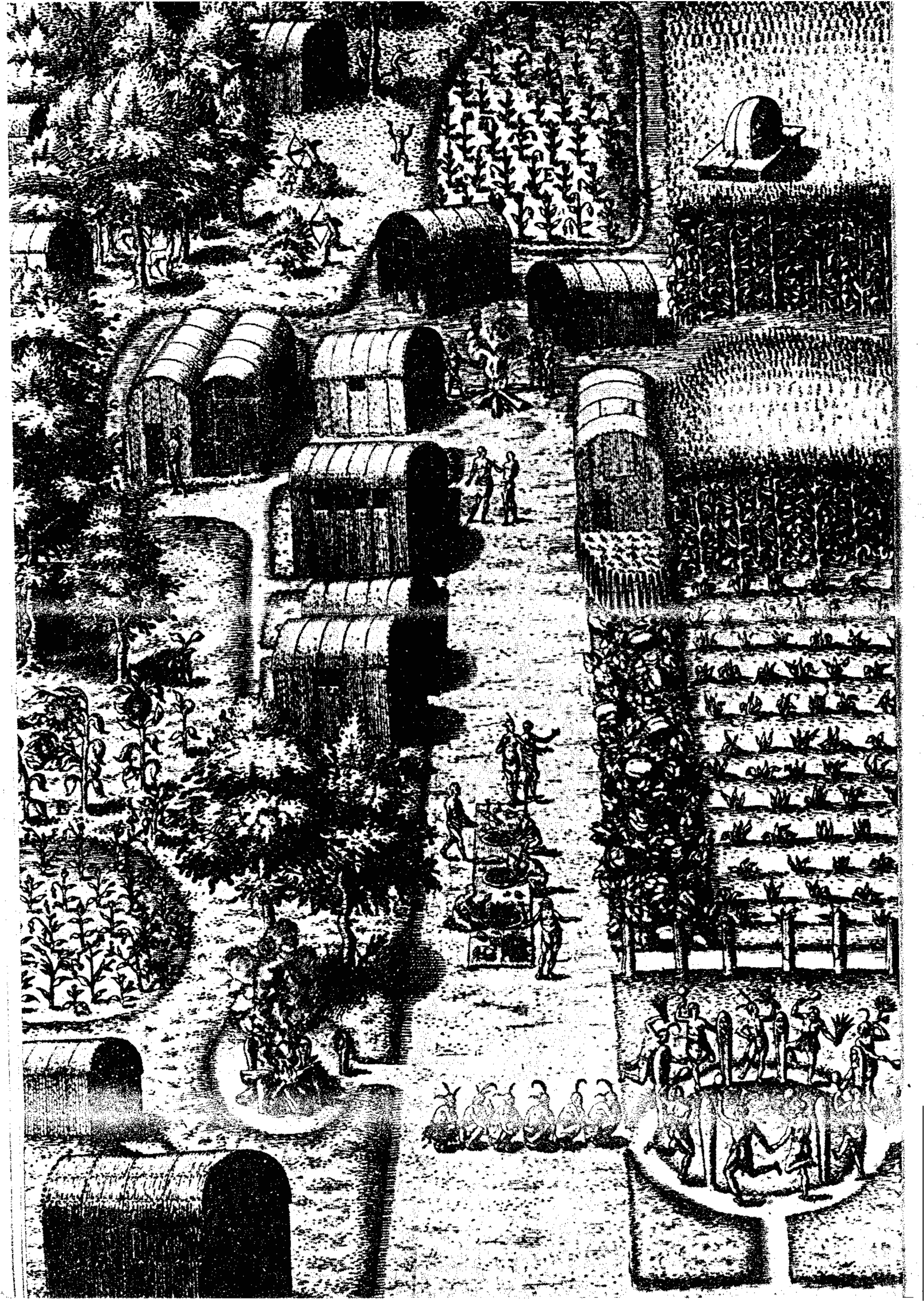
Un bosquejo preliminar de este libro fue escrito cuando yo era profesor del Center for Advanced Studies en las Behavioral Scien-

ces de Palo Alto, California. Debo agradecer al Centro la oportunidad de haber podido satisfacer este afán y otros muchos. Mi agradecimiento también a Mervyn Meggitt, a Roy Rappaport y a Eric Wolf por sus juicios críticos del manuscrito.

Un libro que en tanto grado se ocupa de parentesco debería ir dedicado a quienes por primera vez me iniciaron en él, pacientemente, con celo e infinita tolerancia para un alumno no siempre capaz: a mis padres.

MARSHALL D. SAHLINS

1 *(página siguiente).* El poblado de Secota
Grabado de Theodore de Bry para *Virginia Volume*,
publicado en 1590



Indice de materias

1

Agrupaciones tribales en la historia y en la antropología

No ha mucho existía un mundo primitivo y otro civilizado. En ciertas islas del Pacífico, en las junglas de América del Sur y en las praderas de Africa oriental, pueblos constituidos en tribus seguían aún edificando versiones nuevas de un tipo de cultura que en Europa pertenecía ya a una era olvidada. Pero hablar hoy del «mundo civilizado» dando a entender cierta oscuridad externa primitiva, es hablar el lenguaje de la historia. La civilización moderna no conoce límites: aquellos curiosos pueblos situados fuera del marco civilizado han sido atraídos a la esfera principal a lo largo del descubrimiento planetario realizado por Europa en los últimos cuatro siglos. Una vez descubiertos fueron rápidamente colonizados, bautizados y traumatizados culturalmente: «aculturados» es la palabra técnica.

Postrados en la sumisión ecuatorial,
avenidos al anacronismo cultural,
construyeron pueblos *dada* de chatarra herrumbrosa,
de plancha acanalada y averiados grifos.

Y ahora, tras haber mordido profundamente en la costumbre nativa, la civilización se permite el lujo de una digestión intelectual: los primitivos son objeto de un vasto proceso antropológico. (Así la antropología, como observó cínicamente un médico aficionado, se convierte en una labor de disección del cadáver de una sociedad primitiva por miembros de otra.)

Auge y ocaso de la cultura tribal

Si el mundo actual pertenece a Estados nacionales que pueden proceder a su albedrío, de modo similar hace miles de años se dividió en asociaciones tribales. La expansión de la civilización moderna se ha comparado a una triunfal historia evolutiva: el nacimiento, la extensión y la diversificación de un tipo avanzado, que comporta el desplazamiento de tipos primitivos. Pero el escenario se había creado antes, en un período prehistórico, durante la transición del paleolítico al neolítico, con ventaja entonces para la cultura tribal y desplazamiento del destino de los cazadores y recolectores indígenas. En el impulso dado por la agricultura y la economía neolíticas, los pueblos tribales pasaron a dominar buena parte del globo. La vida del cazador se convirtió bruscamente en una estrategia marginal.

La historia ha quedado decidida por la fuerza económica. Ello ocurre con tal regularidad, que sugiere la regla —o la «ley», como algunos gustan llamarla— según la cual el dominio cultural va al predominio técnico: el tipo cultural que desarrolla más fuerza y mayores recursos en un espacio ambiental dado se extenderá en él a expensas de las culturas indígenas y rivales. Esta «ley del predominio cultural» explica, de modo general, la historia del triunfo tribal neolítico. Los cazadores y recolectores, incapaces de crear la mano de obra y la organización precisas para enfrentarse con los regímenes neolíticos intrusivos, no pudieron defender los medios ambientes accesibles y fértiles de su mundo contra los agricultores y pastores, a menos que los propios cazadores adoptaran la domesticación, superando la condición paleolítica. En todo caso, una vez el cultivo del suelo y la economía agraria hicieron su aparición, no transcurrió mucho tiempo antes de que los recolectores itinerantes de alimentos quedaran reducidos a márgenes inhóspitos y a intersticios de un mapa neolítico mayor. En lugares aislados y en ámbitos geográficos remotos, tales como los desiertos, donde la recogida de alimentos proporciona rendimientos mayores de los que suministrarían las técnicas neolíticas, pudo seguir subsistiendo el mundo paleolítico. Pero sólo como fenómeno histórico secundario.

Todo esto se produjo muy rápidamente, si se considera desde la perspectiva total de la historia humana. Los primeros agricultores de que hay constancia arqueológica ocuparon bosques montuosos y valles del Próximo Oriente, donde hombres del neolítico parecen haberse desarrollado durante el período comprendido entre el 10 000 y el 7000 a. de J. C. Hacia el 2000 antes de nuestra era hubo

comunidades neolíticas a lo largo de Eurasia, desde Irlanda hasta Indonesia. En el Nuevo Mundo la domesticación de los alimentos comenzó algo más tarde que en el Antiguo: el producto principal del neolítico americano, el maíz, parece haber sido cultivado por vez primera hacia el 5000 a. de J. C. en América central. Tras un período de lenta gestación, la cultura neolítica se extendió amplia y rápidamente; en tiempos de Jesucristo se hallaba distribuida desde el Perú hasta el suroeste americano.

En lo dicho nos hemos permitido formular algunas hipótesis atrevidas. Hemos enlazado pueblos y culturas tribales con técnicas de producción neolíticas, como si éstas se acomodaran necesariamente a adelantos evolutivos que están más allá de las capacidades culturales de los cazadores. Una de las tareas de este libro ha de consistir en clarificar estas ecuaciones y distinciones evolutivas; o, mejor aún, suministrar a los estudiantes los conocimientos suficientes para proceder a su crítica. Aquí tenemos, pues, un *caveat:* mientras es verdad que la mayor parte de los miembros de tribus son agricultores o pastores, y por ello descendientes del neolítico, en realidad no todos lo son. Además, cabe dudar de que la cultura tribal naciera con la revolución neolítica; pudo haber surgido antes. Un complicado desarrollo de clanes y jefes, de un tipo que está más allá de la cultura de los cazadores nómadas, y un tipo que nos gustaría llamar «tribal», se originó en tiempos recientes entre los indios de la costa noroeste de América. Los kwakiutl, nootka, tsmishian y otras tribus del noroeste americano, estuvieron tan notablemente organizadas como la mayor parte de los indios establecidos al norte de México. Esto equivale a dar un ejemplo en el que *recolectores de alimentos,* favorecidos allí con abundantes recursos marítimos, han alcanzado, como es sabido, el nivel cultural medio de las comunidades neolíticas. Así pues, allí donde la naturaleza es excepcionalmente pródiga, los cazadores y recolectores pueden superar las circunstancias culturales típicas de aquella modalidad económica.[1] Y lo mismo pudiera haber sucedido fácilmente durante el último período del paleolítico, acá y acullá. El neolítico, por consiguiente, no gestó necesariamente la cultura tribal. Lo que hizo fue suministrar la tecnología del *dominio* tribal.

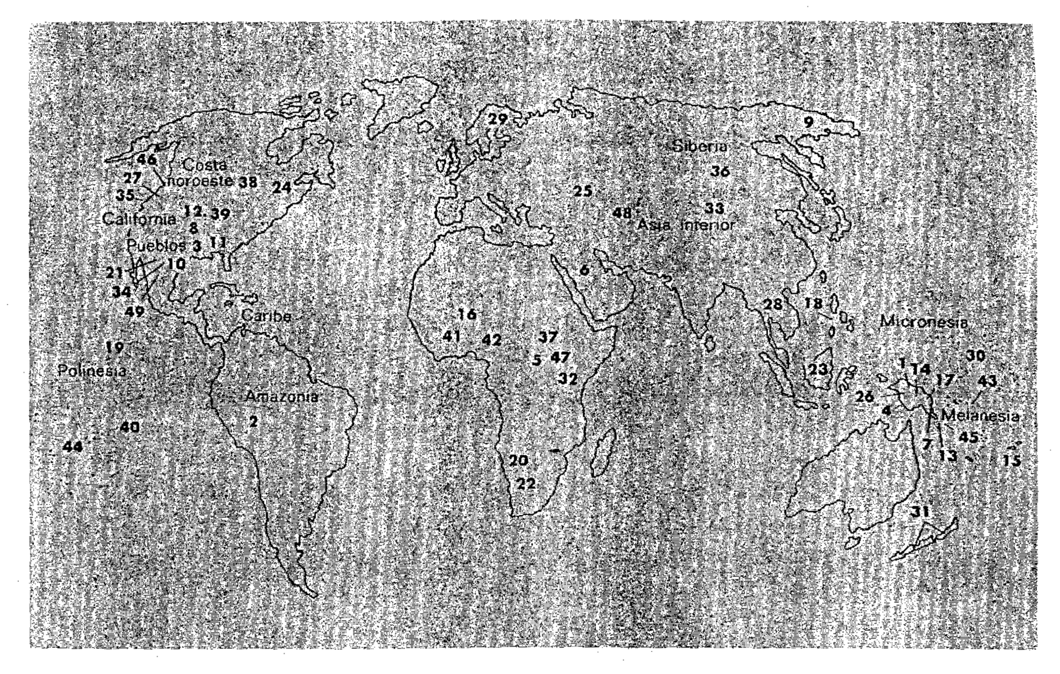
Las técnicas neolíticas equipan a las sociedades para transformar fecundamente sus medios ambientales. Las comunidades neolíticas no actúan en las mismas limitaciones naturales que las caza-

[1] ELMAN R. SERVICE, *The Hunters,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1966.

doras: la domesticación de los alimentos permite a los agricultores mantener grados relativamente altos de orden cultural en una variedad de habitats geográficos, mientras que los cazadores sólo pueden hacerlo allí donde la naturaleza suministra abundante alimento silvestre. Así, mientras cabe la posibilidad de que algunas sociedades cazadoras de la era paleolítica favorablemente situadas avanzaran hasta niveles tribales, un proceso general de la cultura primitiva a escala planetaria hubo de aguardar hasta la revolución neolítica. De manera semejante, la mayor parte de las tribus de las que trataremos en el presente libro son agricultoras y pastoralistas, *productoras de alimentos*, aun cuando haya entre ellas cazadores, pescadores y recolectores.

El neolítico fue el día histórico de las sociedades tribales. Pero cuando este día estaba alboreando en las márgenes de Europa, Asia y las Américas, el sol tribal se había eclipsado en regiones cruciales críticas. La civilización se estaba gestando ya en el 3500 antes de Jesucristo en el Próximo Oriente, y tribus neolíticas eran reemplazadas progresivamente de igual modo que antes ellas habían reemplazado a los cazadores paleolíticos. Hacia el 2500 antes de Jesucristo la civilización se había desarrollado en el valle del Indo; hacia el 1500 a. de J. C. lo había hecho en el río Amarillo, de China, y hacia el 500 a. de J. C., en América central y el Perú. Fue un nuevo grupo dominante que creó sin interrupción nuevas variedades mientras avanzaba, oponiéndose siempre al tribalismo indígena, y minándolo. Incluso antes de que Europa iniciara la misión que se había asignado de dar «nuevos mundos al mundo», digamos antes del siglo XVI, la distribución de la cultura tribal había sido seriamente cercenada. Quedaba reducida principalmente a América septentrional al sur del Canadá y al norte del valle de México, al Caribe y la Amazonia, a ciertas partes de Africa del sur del Sájara, al Asia interior y Siberia, las trastierras del Asia suroriental y las islas de la cuenca del Pacífico (fig. 1).

Estas diversas regiones integran el mundo tribal de la antropología cultural moderna. Tenemos aquí no prehistoria sino *etnografía:* testigos oculares dan cuenta de tribus como organismos en marcha. Cierto que los antropólogos —excepto cuando cobran interés por los cambios culturales recientes— prefieren pensar que los nativos (salvajes) siguen existiendo en su estado prístino, o por lo menos hablar de ellos como si vivieran en él. Adoptamos el convencionalismo del «presente etnológico» al tratar de los iroqueses o los hawaianos tal como eran en tiempos del descubrimiento europeo; es decir, cuando eran «realmente» iroqueses y hawaianos.



1. Tribus y regiones generales de culturas citadas en los capítulos que siguen: 1. Abelam. 2. Amahuaca. 3. Arapaho. 4. Asmat. 5. Azande. 6. Beduinos. 7. Busama. 8. Cheyenne. 9. Chuckes. 10. Comanches. 11. Creek. 12. Crow. 13. Dobu. 14. Enga. 15. Fiji. 16. Fulani. 17. Gahuka-Gama. 18. Hanunoo. 19. Hawaianos. 20. Herero. 21. Hopi. 22. Hotentotes. 23 Iban. 24. Iroqueses. 25. Kalmucos (mongoles). 26. Kwakiutl. 28. Lamet. 29. Lapones. 30. Manus. 31. Maoríes. 32. Masai. 33. Mongoles. 34. Navajos. 35. Nootka. 36. Tunguses septentrionales. 37. Nuer. 38. Ojibway. 39. Siux. 40. Tahitianos. 41. Tallensi. 42. Tiv. 43. To'ambatta. 44. Tonga. 45. Trobriands. 46. Tsimshian. 47. Turkana. 48. Turkic (Kazalj). 49. Zuni

Pero, desde luego, hay más que nostalgia de anticuario en este convencionalismo: para fines comparativos se hace preciso caracterizar culturas primitivas aparte de las distorsiones introducidas por los europeos. Consiéntasenos, pues, esta manipulación romántica de la historia y sígasenos en nuestro enfoque de las agrupaciones tribales, del presente etnológico.

Tribus y civilizaciones: El estado de naturaleza y la naturaleza del Estado

> Con esto queda manifiesto que durante el tiempo que los hombres viven sin una autoridad común que los atemorice a todos, se hallan en la condición llamada de hostilidad; y una hostilidad que es de todos contra todos.[2]

Las tribus ocupan una posición en la evolución cultural. Asimilaron de cazadores más sencillos, cedieron el paso a culturas más avanzadas a las que llamamos civilizaciones. Pero la civilización no es un adelanto sobre la sociedad tribal simplemente en razón de su poder dominante. La civilización es un adelanto en organización, una transformación cualitativa del tipo cultural.

En sus términos más amplios el contraste entre la tribu y la civilización es el de la guerra y la paz. Una civilización es una sociedad constituida principalmente para mantener «la ley y el orden»; la complejidad social y la riqueza cultural de las civilizaciones dependen de las garantías institucionales de la paz. Si faltan estos recursos y garantías institucionales, los miembros de la tribu viven en estado de guerra, y la guerra limita la escala, la complejidad y la riqueza completa de su cultura, y explica algunas de sus costumbres más «curiosas».

Evidentemente, al decir *guerra* y *paz* quiero significar algo distinto de lo que se entiende habitualmente por ellas. En realidad podríamos escribir *guerra* en el sentido que solía emplear Hobbes, y con él significar no precisamente «batalla», sino una inclinación general y un derecho a pelear en caso necesario.

> Porque *guerra* no significa únicamente pelea, o el acto de luchar, sino un período de tiempo durante el cual la voluntad de luchar es suficientemente conocida: y en consecuencia la noción de *tiempo* debe distinguirse en la naturaleza de la guerra; como en la naturaleza del tiempo meteorológico... Así la naturaleza de la guerra consiste, no en la lucha efectiva, sino en la conocida predisposición a ella durante todo el tiempo en que no hay garantía de lo contrario. Todo el tiempo restante es *paz*.[3]

En el estado social de guerra, la fuerza es un recurso utilizable legítimamente por todos los hombres. No es necesario que haya violencia, pero tampoco hay la seguridad de lo contrario. De hecho, la lucha puede no ser apreciada por la tribu: un pueblo hopi es una comunidad tan poco beligerante como pueda encontrarse. En

[2] THOMAS HOBBES, *Leviathan.*
[3] *Ibid.*

cambio, la cotidiana violencia interna de Estados Unidos tiene pocos paralelismos en la historia o la etnografía. Pero políticamente, la ciudadanía norteamericana difiere de la hopi en el hecho de que tiene «un poder común que atemoriza a todos», un Gobierno que impide que nadie tome la ley en su mano, y así mantiene la paz. Tribus tales como los hopis carecen de autoridad política y moral soberana; en cambio, el derecho de emplear la fuerza y de «librar batalla», si no la inclinación a ello, es privativo de sus miembros. Técnicamente, ésta es la condición social interna de la guerra. Dicho de otro modo, en el lenguaje de la filosofía antigua Estados Unidos es un Estado, y la tribu, un estado de naturaleza. O bien Estados Unidos es una *civilización*, mientras que la tribu es una *sociedad primitiva*.

El Estado diferencia la civilización de la sociedad tribal. El desarrollo de la civilización fue nada menos que una transformación cualitativa del sistema social. No se tiene una comparación útil con el tribalismo refiriéndose a uno o a algunos rasgos elementales. Ha demostrado ser fútil buscar alguna invención decisiva como línea divisoria del proceso evolutivo. La escritura, por ejemplo, no constituye una civilización. Se llama a los primitivos convencionalmente «pueblos preliteratos», pero la carencia de la escritura no los diferencia de modo exclusivo, como lo prueban las civilizaciones nativas, avanzadas y no obstante iletradas del Perú y Africa occidental. Ni tampoco es la urbanidad en su sentido literal de la vida en las ciudades la reacción probatoria de la civilización. La aplicación de estos criterios de civilización, escritura y ciudades, se refiere principalmente a la suposición preantropológica de que los pueblos primitivos son esencialmente rústicos.

Otra fórmula convencional, la «afinidad al territorio» —que supone que la sociedad primitiva está «basada» en el parentesco y la civilización en el territorio— expresa mejor la transformación evolutiva. Pero está comprimida superficialmente y, en consecuencia, es vulnerable a la crítica más ingenua. El antropólogo novel más limitado puede llamar la atención sobre el hecho de que muchos pueblos primitivos ocupan y defienden territorios separados; o de que los grupos constitutivos de sociedades tribales, tales como los linajes y los clanes, se hallan con frecuencia centrados en estados territoriales, y que sin su tierra el clan muere. Este juicio crítico sabe bastante de sociedad primitiva, pero está insuficientemente informado del significado de la «afinidad al territorio», que es una especie de proverbio evolutivo, la condensación metafórica de un desarrollo complejo. Por lo menos, *territorio* debería entenderse

aquí como dominio, el reino de un poder soberano. El proceso crítico no fue el establecimiento de la territorialidad en la sociedad, sino el de la sociedad *como* territorio. El Estado y sus subdivisiones están organizados como territorios —entidades territoriales bajo autoridades públicas— en oposición, por ejemplo, a entidades de afinidad sanguínea bajo jefes de linaje. Sir Henry Sumner Maine, al objetar en contra de la antigüedad de la soberanía territorial en Europa, sintetizó acertadamente su desarrollo a partir de concepciones tribales con ciertos cambios del título adoptado por los reyes franceses: desde el «rey de los francos» merovingio, hasta el «rey de Francia» capeto.

Un Estado tiene un *Gobierno* auténtico, público y soberano, separado estructuralmente de la población subyacente y situado por encima de ella. En los dominios del Estado, la masa del pueblo pasa a ser la de los súbditos, y el Gobierno es soberano en virtud de la fuerza que posee sobre éstos. El derecho a controlar la fuerza es un derivado de la sociedad en general que pasa a ser privativo del Gobierno. Nadie está facultado para actuar por la fuerza; únicamente el Gobierno en particular lo está para dictar las normas del orden social y hacerlas cumplir, con lo que la paz es una condición interna del sistema tal como está constituido. Más analíticamente, un Estado o sociedad civilizada es aquel en que: 1) existe una autoridad pública oficial, un conjunto de cargos públicos que confieren el gobierno sobre la sociedad en su sentido más lato; 2) la «sociedad en general», el dominio de esta autoridad gubernamental, está definida y subdividida territorialmente; 3) la autoridad gobernante monopoliza la soberanía; ninguna otra persona o asamblea puede en justicia ejercer el poder (o la fuerza), salvo por delegación, autorización o consentimiento soberano; 4) todas las personas y los grupos dentro del territorio están, *como tales* —en virtud de su residencia dentro del domino—, sometidos al poder soberano, a su jurisdiscción y coerción.

Pero, podría argüirse razonablemente, la «civilización» tiene una connotación mucho más rica. Más que un aparato político formal es una cultura vasta y compleja. La palabra evoca visiones de grandes ciudades y de monumental arquitectura, densas poblaciones y gran caudal de mercancías. Pensamos en un sistema social de rica trama, con artesanos y comerciantes, campesinos, sacerdotes, proletarios y príncipes. Bien está. Pero, con todo, la objeción puede confirmar nuestro razonamiento, lo acertado de aislar el estado como *el* criterio de civilización. Una civilización es una sociedad a la vez compacta y dividida dentro de sí. La po-

blación es amplia, tal vez diversificada étnicamente, dividida por sus actividades en ocupaciones especializadas y, por los intereses desiguales en los recursos del poder, dividida también en clases desigualmente privilegiadas. Todas las realizaciones culturales de la civilización dependen de esta magnitud y complejidad de organización. Sin embargo, una sociedad tan amplia, heterogénea e internamente dividida no puede subsistir sin medios especiales de mediatización e integración. Considérese cuál sería la situación si se reconociese a todo el mundo la facultad de proteger y promover sus propios intereses como mejor lo juzgara, si cada cual pudiese proclamar *l'Etat, c'est moi!* El sistema se desintegra en un caótico faccionalismo, en sedición y guerra civil. La riqueza cultural que llamamos civilización debe instituirse en forma de Estado.

El Gobierno es en relación con el organismo social lo que el sistema nervioso central respecto al organismo biológico. Exactamente como en la evolución biológica, sólo cierto mínimo de complejidad cultural fue posible antes de que se desarrollara un mecanismo soberano central. Lo que «mantiene a todo el mundo atemorizado» mantiene también a las diversas partes de la civilización en orden colaborativo, no, como digo, aboliendo la violencia, sino haciéndola ilegítima. Para completar la analogía, una tribu es un animal privado de sistema regulador central. De este modo los límites se hallan impuestos a escala tribal, la complejidad y, sobre todo, la elaboración cultural. Tales son los inconvenientes de la *guerra...*

> Por consiguiente, cualquier cosa es lógica en tiempo de guerra, cuando todos son enemigos de todos; todo es lógico en tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la de su propia fuerza y la que puede proporcionarles su propia inventiva. En tales condiciones no hay lugar para la industriosidad porque el fruto de ella es incierto; en consecuencia, no hay agricultura ni navegación, ni utilización de las mercancías que pueden ser importadas por mar; ni edificios cómodos, ni instrumentos para mover y desplazar objetos que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni noción del tiempo; no hay artes ni letras, ni sociedad, y, lo que es peor que todo, hay el temor continuo y el peligro de la muerte violenta. Y la vida del hombre solitaria, mísera, nauseabunda, brutal y breve.[4]

Hemos aprendido mucho sobre los pueblos primitivos desde el siglo XVII. En esta última fecha Hobbes suena a parodia; su observación «nauseabunda, brutal y breve» se convierte ahora en tema favorito de los textos humanísticos. Pero al congratularnos de la

[4] *Ibíd.*

expansión de Hobbes en materias sobre las que nosotros estamos mejor informados —gracias a las investigaciones de innúmeras personas a lo largo de tres siglos— tendemos a pasar por alto las cosas que Hobbes conocía mejor que nosotros, arreglándonos así para no aprender nada. El peso del texto que acabamos de citar está en que allí donde la fuerza es patrimonio de cada cual, la sociedad se halla organizada de modo inadecuado para servir de base a un meticuloso desenvolvimiento cultural. Ahí tenemos una clave para comprender las limitaciones comparativas de la sociedad tribal y la importancia evolutiva del Estado.

«La guerra de todos contra todos» es también un hecho cierto, *a pesar de que nunca se ha producido.*[5] Los individuos y subgrupos de la sociedad tribal defienden el derecho cierto y la inclinación potencial a garantizarse por la fuerza su seguridad, prosperidad y gloria. En este punto la guerra existe, pero principalmente en forma de circunstancia subyacente. *De hecho,* los componentes de las tribus viven en grupos y comunidades emparentados en cuyo seno las disensiones son generalmente reprimidas, y se benefician también de las instituciones económicas, rituales y sociales conducentes al buen orden. Hablar de *guerra* en este caso es poner al descubierto, por el análisis, tendencias generalmente ocultas por poderosas imposiciones del sistema cultural. La anarquía primitiva no es la apariencia de las cosas. Es la inconsciencia del sistema. No obstante, como la conducta exterior de una persona puede no ser comprensible sino como transfiguración de deseos inconscientes, así también la organización objetiva de la sociedad tribal cabe que sea sólo comprensible como transformación represiva de una anarquía subyacente. Muchos de los patrones especiales de la cultura tribal adquirieron significación precisamente como mecanismos defensivos, como *negaciones de la guerra.*[6]

Porque en una situación de hostilidad, en que cada cual se siente con derecho de proceder contra todos los demás, el esta-

[5] Hobbes no insistió ni creyó en el hecho de que la guerra fuese siempre una condición empírica general (*Leviathan,* 1.ª parte, cap. XIII).

Desde luego, uno quisiera separarse de Hobbes en su apología del absolutismo, para el que su concepto del estado de naturaleza era condición necesaria. Pero no nos serviremos de *Leviathan* como opúsculo político; para eso podíamos acudir a Rousseau.

[6] Posiblemente esto a su vez explique los éxitos de cierto tipo de «funcionalismo» en antropología: la explicación de ciertas relaciones y costumbres sociales para su contribución a la «solidaridad social» o «equilibrio». La sociedad primitiva está en guerra con la *guerra.* De ahí que el funcionalismo goce de tanta autoridad y favor como teoría antropológica.

blecimiento de la paz no puede ser un acontecimiento intertribal fortuito. Se convierte en un proceso continuo, que avanza dentro de la sociedad misma. En tanto la guerra es implícita, el establecimiento de la paz se convierte en una necesidad explícita...

Y porque la condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos; en cuyo caso cada cual está gobernado por su propia razón; y nada hay de que pueda hacer uso que no pueda constituir una ayuda para él, preservando su vida contra sus enemigos; de lo que se sigue que en tal condición todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, incluso al cuerpo del prójimo. Y por consiguiente, mientras perdure este derecho natural de cada uno a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por muy fuerte o inteligente que se sea) de vivir fuera del tiempo que la naturaleza permite ordinariamente a los hombres. Por lo tanto, es un precepto o norma general de razón *que cada cual se esfuerce en conseguir la paz mientras tenga esperanza de lograrla; y si no puede conseguirla, debe buscar todos los recursos y ventajas de la guerra y servirse de ellos.* La primera parte de cuya regla contiene la principal y fundamental ley de la naturaleza: *buscar la paz y observarla.*[7]

En realidad, no cabe la esperanza de sobrevivir a menos que se reglamente la guerra. Por eso tiene por un precepto de la razón que los hombres busquen la paz, y, luego, que el juego de la razón no puede garantizarse fuera del Estado (República o cosa pública). A lo que voy es a que el establecimiento de la paz es la sabiduría de las instituciones tribales. Además, por el hecho de que estas instituciones tribales deben soportar su carga política, a veces son completamente distintas de las instituciones análogas de las civilizaciones. Porque en las civilizaciones la paz no necesita fundarse, digamos, en las relaciones económicas. Aquí la ley y el orden quedan asegurados por una organización política especializada, un Gobierno e impuestos sobre la economía. Así, si un hombre carga con «lo que el comercio pueda acarrear», el único fracaso que arriesga es el financiero.

Naturalmente, no son sólo las tribus las que deben controlar la guerra. Los cazadores viven por lo menos tanto como ellas en estado de naturaleza y han vivido en él durante un tiempo mucho mayor. Muchos de los arreglos pacifistas de la cultura tribal son similares a los de los cazadores y recolectores. Sin embargo, el potencial bélico es aumentado, más que otro cualquiera, por el avance hacia el tribalismo. Las técnicas tribales de producción sustentan típicamente a más personas, a poblaciones a la par más densas y concentradas que la simple caza. El número absoluto de contactos

[7] HOBBES, *Leviathan.*

brownianos, y por ende de conflictos posibles, aumenta. Los recursos únicamente valiosos, estables y escasos, son definidos por las tecnologías tribales: tierras arables, existencia de maderas para la explotación forestal, pastos y agua para el ganado. Hay también más mercancías en la sociedad —además de las nuevas técnicas de producción, la inmovilidad de la existencia tribal hace más factible cierta acumulación de riqueza— y por ende más objetos susceptibles de ser robados, pillados o propensos a provocar disputas. La *guerra* descubre nuevas perspectivas entre los miembros de las tribus. La lucha tribal contra la *guerra* se intensifica proporcionalmente.

Consideremos las relaciones económicas. Por lo general, en las sociedades tribales el intercambio se efectúa con sujeción a ciertas restricciones. Con frecuencia la competencia y el lucro se excluyen, ora para crearse relaciones amistosas, ora siquiera para evitarse las hostiles.

En un grandísimo número de transacciones tribales el beneficio material se minimiza, hasta el punto de que las ventajas principales resultan ser ventajas sociales, traduciéndose la ganancia más en buenas relaciones que en buenas cosas. Pienso en las diversas variedades de «intercambio recíproco de regalos» (así se le llama), que va desde la hospitalidad sin ceremonia hasta los trueques solemnes que consagran un matrimonio o una hermandad de sangre. Estos son *intercambios instrumentales*, es decir, que crean solidaridad entre personas a través de la instrumentalidad de las cosas. (Como decimos —aunque en ocasiones relativamente raras— «es el sentimiento lo que cuenta».) En las transacciones instrumentales, dos partes pueden intercambiar mercancías de que una y otra están provistas. A veces —al establecer una hermandad de sangre, dirimir un pleito o concertar un matrimonio— la gente se entrega mutuamente cantidades iguales de bienes idénticos. ¿Dispendio de tiempo y esfuerzo? Como el famoso antropólogo Radcliffe Brown observó acerca de transacciones similares entre los cazadores de las Andamanes: «El propósito [...] era moral. El objeto del intercambio era originar un sentimiento amistoso entre las dos personas interesadas, y si ello no se conseguía, el propósito resultaba fallido».[8] La finalidad no es el beneficio material, a menos que sea el de la parte contraria, porque cabe hacer sacrificios en interés de la paz. La finalidad es la paz.

[8] A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1948, p. 84.

E incluso cuando se persiguen beneficios materiales con el intercambio, la debida consideración a la otra persona es, generalmente, política. Una transacción tiene siempre un coeficiente instrumental: es socialmente negativa o positiva, según el grado en que se busque la ventaja material o lo que se dé en pago de favores recibidos. Un intercambio es, inevitablemente, un acto de estrategia social. En la guerra la alternativa estratégica es ser complaciente o estar preparado para luchar. Por consiguiente, la *reciprocidad* o algo que se le parezca domina en la economía tribal. La reciprocidad en el intercambio es diplomacia económica: la reciprocidad del flujo material simboliza la voluntad de tener en cuenta la prosperidad de la parte contraria, la aversión a buscar egoístamente la propia. También aquí Hobbes se anticipa a la etnografía. En tiempo de guerra, adivinó, la reciprocidad es una ley de la naturaleza, consecuente con la ley primera, que manda al hombre buscar la paz:

De igual modo como la justicia depende de un pacto precedente, así también la gratitud depende de la gracia anterior, es decir, de un don gratuito anterior; y es la cuarta ley de la naturaleza, que puede ser expresada en esta forma: *qué un hombre que recibe un beneficio de otro por mera gracia y empeño del que la concede, no tiene ningún motivo razonable para arrepentirse de su buena voluntad.* Porque nadie da si no es con intención de beneficiarse a sí mismo; porque la dávida es voluntaria y en todos los actos voluntarios el objeto es, para cada cual, su propio bien; por lo que si los hombres ven que han de salir frustrados, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni de ayuda mutua, ni de reconciliación de un hombre con otro y, por lo tanto, habrán de seguir en condición de guerra; lo cual es contrario a la primera y fundamental ley de la naturaleza, que manda a los hombres *buscar la paz.*[9]

Los intercambios se convierten en tratados de paz. Las transacciones ponen de manifiesto la buena voluntad de vivir y dejar vivir. Marcel Mauss, en su famoso *Essay on the Gift,* después de reconocer las circunstancias hobbesianas, sugirió que bien poco quedaba por ver; la gente tenía que «llegar a un entendimiento».

En estas sociedades primitivas y arcaicas no hay término medio. Existe o la confianza completa o la desconfianza total. Uno baja los brazos, renuncia a la magia y a todo, desde la hospitalidad casual hasta la propia hija o los bienes personales. Fue en estas condiciones como los hombres, a pesar de sí mismos, aprendieron a renunciar a lo que era suyo y estipularon contratos para dar y devolver. Pero entonces no tenían otra alternativa. Cuando dos grupos

[9] HOBBES, *Leviathan.*

de hombres se encuentran pueden alejarse o, en caso de desconfianza o provocación, acudir a las armas; o bien pueden llegar a un entendimiento.[10]

Tampoco los pueblos primitivos desconocen el valor de la paz para su comercio. En ciertas lenguas del Africa oriental *comercio* o *trueque* significa también *paz*. Tal vez fue Bushman quien expresó mejor esta idea:

> Demi dijo: «Lo peor es no dar regalos. Si las personas no simpatizan entre sí, pero una ofrece un regalo y la otra ha de aceptarlo, el acto hace nacer la paz entre ellas. Damos siempre unos a otros. Damos lo que tenemos. Esta es la forma de convivir».[11]

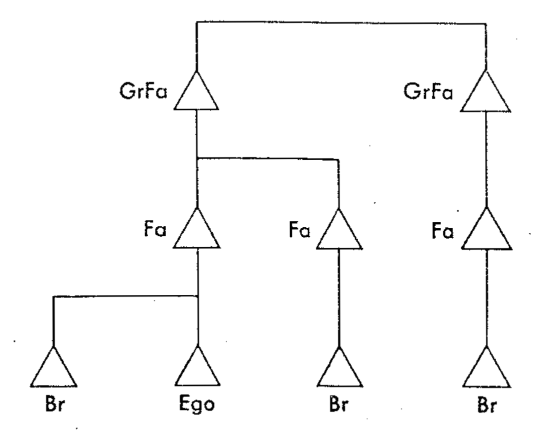
Consideremos ahora las relaciones tribales en general. Como reza el proverbio evolutivo, están dominadas por el parentesco. Es ésta una relación social de cooperación y no violencia (generalmente). *Kindred* (parentesco) tiene la misma raíz que *Kindness* (benevolencia), como dijo E. B. Tylor, «cuya derivación común expresa de la forma más afortunada uno de los principios más importantes de la vida social».[12] Las lenguas de las tribus pueden encerrar correspondencias similares. Entre los nuer del Africa oriental, *parentesco* es la palabra que significa *paz*. En las islas Fiji, la expresión *tiko vakaveiwekani*, «ser (o vivir como) parientes» se aplica al establecimiento y la condición de «vivir en paz». Una expresión fijiana que significa «ser conocido, conocerse mutuamente» es sinónimo de «estar emparentado». En cambio, «extraño o extranjero» equivale también a «no emparentado» y, tanto para los fijianos como para otros muchos pueblos tribales, tiene una connotación siniestra, cuando no el significado de «enemigo»: alguien a quien te puedes comer. El parentesco es una base fundamental del razonamiento pacífico humano. La amplia extensión de modismos sobre relaciones de consanguinidad y grupos de las sociedades tribales representa otra forma de buscar la paz.

No quiere esto decir que el parentesco esté en boga en la sociedad tribal precisamente por sus funciones políticas. La cooperación económica que sustenta es igualmente vital y, tal vez, decisiva. Tampoco quiero pretender que el parentesco sea el único principio tribal. Las asociaciones militares, religiosas y por edades,

[10] MARCEL MAUS, *The Gift*, Cohen & West, Londres, 1954, p. 79.

[11] LORNA MARSHALL, «Sharing, Talking and Giving: Relief of Social Tensions Among Kung Bushmen», en *Africa*, XXXI, 1961, p. 245.

[12] Sir EDWARD B. TYLOR, *Anthropology*, Ann Arbor Paperbacks, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960, p. 249.



2. Categorías de parentesco clasificatorio (basadas en «equivalencia de hermanos»)

no organizadas como grupos de parentesco, se hallan ampliamente distribuidas en Africa, Oceanía y la América aborigen. Cabría observar, sin embargo, que éstas con frecuencia aparecen subordinadas institucionalmente a la idea de parentesco, que el parentesco personal con un miembro de la asociación es una base común de reclutamiento, y que el modismo de solidaridad de grupo es con frecuencia el parentesco: las asociaciones son «fratrías». Esto último constituye un ejemplo de la general propensión de los pueblos tribales a vestir alianzas de conveniencia con ropajes de parentesco. Allí donde la paz es necesaria o deseable, el parentesco se extiende a concertarla.

A nivel interpersonal, el parentesco se halla ampliamente extendido por la tribu. Tal vez el lector esté familiarizado con el «parentesco clasificatorio», característico de la inmensa mayoría de las tribus. En esquemas clasificatorios, ciertas personas emparentadas con otra determinada por línea directa de descendencia forman una misma clase con los parientes colaterales. Así, en un uso clasificativo corriente, el hermano de mi padre está emparentado conmigo de igual manera que mi progenitor: los designo a ambos con la misma palabra —traducida «padre»— y me comporto poco más o menos de la misma forma con uno y otro. Dicho de otro modo, los parientes de una misma amplia clase social son clasificados juntos. Mi padre y su hermano pueden ser iguales en

atributos sociales críticos: varones de mi linaje de la misma generación ascendiente. La similitud social se incluye en una designación común de parentesco. Ahora bien, lo importante es que, una vez las categorías de parentesco han sido definidas de esta forma amplia, sean ampliamente extensibles. Si mi padre es socialmente equivalente a su hermano, el hijo de éste es, lógicamente, equivalente a mi hermano; de ahí que PaHerHi = Her. Según los mismos principios, el padre de mi padre y su padre son equivalentes, el hijo del hermano del padre de mi padre es «padre», su hijo es «hermano», y así sucesivamente (fig. 2). El parentesco clasificativo tiene lógica de expansibilidad. Por muy remotas que sean sus genealogías, no es preciso que se pierda la huella del parentesco, ni deben considerarse remotos en cuanto a clase emparentada. Naturalmente, las personas pueden hacer, y las hacen, distinciones entre el esposo de una madre (padre «propio») y otros «padres» y entre parientes «próximos» y «remotos» de una clase dada. Pero la extensibilidad de las clases de parentesco y su manifiesta designación como categorías familiares es una evidente contribución al establecimiento de la paz.

Al nivel de la organización de grupos, más allá del nivel interpersonal, las tribus han efectuado una importantísima contribución al repertorio del parentesco. Los *grupos de descendencia* tal vez coinciden originariamente con las tribus: no son, desde luego, característicos de los cazadores, pero son corrientes en la alineación tribal. Un grupo descendiente es un cuerpo de personas allegadas unidas por una prosapia común. Los grupos tribales de descendencia varían en extremo; por ejemplo, en la manera de computar la descendencia común, que puede ser sólo por varones *(patrilineal)*, por hembras *(matrilineal)*, o por varones y hembras *(cognático)*. De momento nos interesan los que forman *corporaciones*, en el sentido de unidades perpetuas del sistema tribal, perpetuamente existentes a pesar de que sus miembros individuales entran y salen por nacimiento y muerte. El grupo tiene un destino y una realidad que trasciende de la dimensión mortal de las personas. Es una superpersona, y sus miembros son como uno solo, tan cerrado como para que se los reconozca como «hermanos» y «hermanas» si son de la misma generación, y tal vez les está prohibido casarse entre ellos. Dentro de tales grupos no puede materializarse un estado de guerra de todos contra todos. Obrar por la violencia contra un hermano de clan equivale a obrar contra sí mismo, lo cual es contrario incluso a las leyes de la naturaleza, un pecado, penado posiblemente por horribles consecuencias de la cólera

ancestral. En algunas tribus, el único proceder seguro está en aquellos lugares donde la unión bajo un jefe puede demostrarse; fuera de esto, con excepción de hacer la guerra, las personas obrarán prudentemente quedándose en casa. Asumiendo así la protección de sus miembros e impidiendo la violencia externa, los grupos de descendencia repelen la esfera de la guerra, siquiera en algún sector de relación entre los grupos.

Sin embargo, incluso aquí son posibles las combinaciones diplomáticas. Por ulteriores permutaciones del principio de parentesco, los propios grupos de descendencia pueden aliarse por este tipo de unión. El matrimonio endógamo produce *alianza:* en tanto que cada grupo es una entidad cohesiva, los matrimonios entre miembros de grupos diferentes pueden traducirse en otros entre los propios grupos. Los parientes se hacen de igual modo que nacen; se crean mediante matrimonio. Y éstos no son hechos en el cielo, sino de acuerdo con ciertas normas. Una ley contra la unión matrimonial dentro del propio grupo prescribe el matrimonio con otro grupo. Fuera de esto, las reglas pueden especificar la clase de parientes con quienes uno debiera casarse; por ejemplo, alguien emparentado en calidad de «hija de la hermana de la madre». Esta clase de prescripción emparenta sistemáticamente linajes, según veremos. Cada norma semejante origina un patrón determinado de alianza entre grupos de descendencia. Generalmente las combinaciones maritales tienen un interés extremo para las agrupaciones tribales. Porque en la lucha tribal contra la guerra el matrimonio es una estrategia institucional de primera importancia.

Ahora bien, las lecciones que hemos extraído de la economía y del parentesco tribales podrían haberse extraído también de otros sectores culturales. El ritualismo en las tribus (como en otros tipos de cultura) puede hallarse vinculado con la búsqueda de la paz. Confucio dijo: «Las ceremonias son el lazo que mantiene unidas a las multitudes, y si se suprime el lazo, las multitudes caen en la confusión». Los ritos públicos comunales pasan a ser bastante corrientes a nivel tribal. Estos ritos imponen por lo menos una paz de ceremonial, y por la implicación de común dependencia de poderes sobrenaturales infunden un sentido de colectividad y de *dependencia* de cada cual con respecto a los demás. Este último efecto puede ser realzado por una división ceremonial del trabajo entre grupos afines, cada uno encargado de una función o práctica ritual especial, de modo que la colaboración se hace necesaria para asegurarse beneficios sobrenaturales. Hay tribus —pensamos en los pueblos volta del Africa occidental y los indios pueblos— en que la

misión de hacer la paz descansa en altísimo grado sobre el ritual, como si en estas comunidades densamente pobladas y no obstante fragmentadas socialmente las fórmulas seculares ordinarias de buen orden hubieran de resultar inadecuadas.

Pero ya hemos dicho bastante. El sentido es claro y no necesita más repeticiones.

He tratado de demostrar que las civilizaciones difieren de las tribus en virtud de sus instituciones políticas especializadas, sus Gobiernos, que asumen soberanamente el poder y el derecho de proteger al cuerpo social y de mantener la paz dentro del Estado. En las sociedades tribales no se niega al pueblo el control de la fuerza; están en la situación de *guerra* de que habló Hobbes, situación fatal si no se refrena. Carentes de instituciones *especializadas* para el mantenimiento de la ley y el orden, las tribus no tienen otro remedio que movilizar las instituciones generales de que disponen para hacer frente a la amenaza de guerra. Se recurre entonces a la economía, al parentesco, al ritual y demás. En este proceso, al asumir la función política, las instituciones tribales adoptan formas y expresiones particulares, diferentes y curiosas tal vez, pero comprensibles todas como combinaciones diplomáticas para mantener un mínimo de paz. Este es el buen criterio de las instituciones tribales.

2

La cultura tribal y sus transformaciones

Diferentes países, diferentes costumbres: no existen dos tribus idénticas en sus pormenores. Las agrupaciones tribales, además, son como todas las gentes y como cualquier persona: cuanto más se familiariza uno con ellas, más difícil se hace recordar la primera impresión que produjeron. Así, lo que me dispongo a hacer —que es formular un esquema generalizado de la cultura tribal— es evidentemente aventurado y quizá fútil. Pero es tal la magia del «tipo ideal» del sociólogo que, incluso basado en la ignorancia real o pretensa de la diversidad empírica e insuficiente como representación de realidades complejas y aun primitiva como puede resultar en tanto que procedimiento intelectual, con todo es susceptible de arrojar considerable luz en casos particulares. Creo que el modelo general de cultura tribal evocado aquí ayudará a comprender a ciertas tribus, por lo menos a buen número de ellas.

El patrón tribal

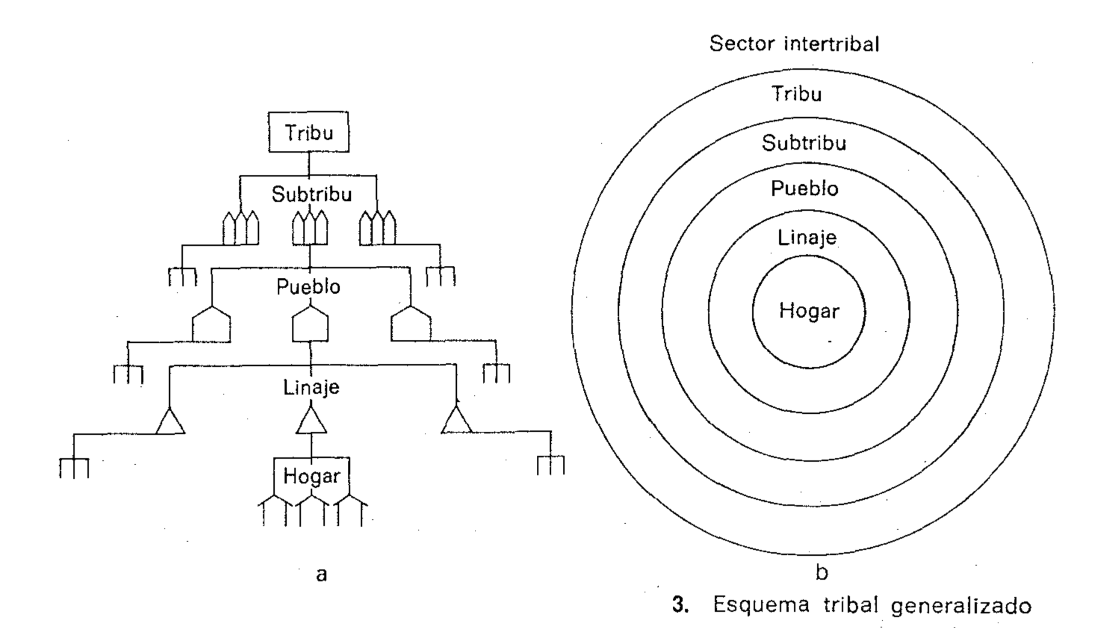
Según la doctrina científica social clásica, todas las culturas pueden dividirse en tres partes: tecnología, organización social e ideología. De estos componentes, con frecuencia se ha considerado la tecnología como el más fundamental y, junto con las relaciones sociales de producción, como decisivo para el sistema. El resto es «superestructura».

Este esquema se ha adoptado con notable éxito para explicar ciertos fenómenos trascendentes en la evolución de la cultura, tales como el gran salto adelante cuando se inventó la agricultura, o el

considerable progreso provocado por la revolución industrial. Pero en lo referente a la explicación de cómo están organizadas y actúan las tribus, el esquema más bien desfigura las cosas. Porque en las tribus la producción, la forma de gobierno y la religiosidad no están aún organizadas separadamente, y la sociedad no es todavía una santa alianza de mercado, Estado e Iglesia. Como dije, la condición tribal queda superada en el momento en que un aparato estatal se diferencia de la sociedad en su conjunto y se impone sobre ella. La estructura tribal es generalizada; en esto radica su primitivismo. Carece de un sector económico independiente o de una organización religiosa separada, y no hablemos ya de un mecanismo político especial. En una tribu no hay tantas instituciones diferentes como *funciones* diferentes de las mismas instituciones: un linaje, por ejemplo, puede encargarse de cosas diversas. Cuando conserva las tierras de un patrimonio, el linaje se nos aparece como entidad económica; cuando contiende es un grupo político; cuando ofrece sacrificios a los antepasados es una congregación ritual. Así, la «economía» no se nos presenta como un componente distinto del mismo tipo que la «organización social», sino como cierto despliege de grupos sociales generalizados que ejercen también otras funciones. El discernimiento antropológico nos sugiere que renunciemos al análisis convencional de la cultura descomponiéndola en distintas esferas: económica, politicosocial e ideológica, y que en su lugar empecemos con un enfoque general del esquema social tribal.

Las unidades constitutivas de la sociedad tribal en la base forman una serie progresivamente inclusiva de grupos, que van desde la familia íntimamente unida hasta el conjunto que abarca toda la tribu. Grupos menores se engranan con otros mayores en varios niveles de incorporación. Las combinaciones particulares varían, naturalmente, pero el esquema podría trazarse poco más o menos como sigue: las familias se agrupan en linajes locales, éstos en comunidades aldeanas, que a su vez forman confederaciones regionales; estas últimas constituyen la «tribu» o «pueblo», distribuido en un amplio campo intertribal. Por lo general, los grupos menores son de parentesco cohesivo; los mayores se nos aparecen como trabazones sociales de los más pequeños, integrados tal vez por lazos de parentesco personal, clan o matrimonio. Generalmente la tribu como conjunto se identifica y distingue de otras por ciertas afinidades de costumbres y lenguaje.

Desde un ángulo de visión favorable, la perspectiva de una elevación arquitectónica, la tribu se presenta como una pirámide



3. Esquema tribal generalizado

de grupos sociales; técnicamente hablando, como una «jerarquía segmentaria» (fig. 3*a*). Las unidades mínimas, como las familias, son segmentos de otras más inclusivas, tales como linajes, los cuales a su vez pasan a ser segmentos de grupos mayores, y así sucesivamente; algo así como una pirámide de bloques de construcción. Hablamos de un «sistema segmentario» no sólo porque está formado por segmentos compuestos, sino también porque está construido *solamente* así: su cohesión no se mantiene desde arriba por medio de instituciones políticas públicas (como por una autoridad soberana). El mismo sistema tribal, sin embargo, cuando se mira desde un ángulo particular interior, produce una impresión diferente (fig. 3*b*). Deste este ángulo la tribu se divide en círculos concéntricos de parientes y amigos: la familia en situación central, rodeada de un círculo de parientes de linaje, de otro mayor de allegados pueblerinos, hasta las esferas tribales e intertribales. Cada esfera, por otra parte un *nivel de organización*, se convierte, en esta perspectiva, en un *sector de relaciones sociales*[1] que va am-

[1] También cabe hablar aquí de «zonas», «esferas» o «campos de relaciones sociales». «Sector» es, geométricamente, inapropiado, pero encierra el único adjetivo razonable; de ahí mi preferencia por el término.

pliándose y diluyéndose a medida que se avanza hacia fuera del núcleo familiar.

Ahora bien, la fuerza de una tribu radica generalmente en la casa solariega y el caserío, los grupos menores y las esferas más estrechas. Aquí, en la infraestructura tribal, la interacción social es máxima y la cooperación presenta la mayor intensidad. Esta cohesión expresa, de manera general, las limitaciones de las ecomías neolítica o cazadora avanzada: producción en pequeña escala, limitada división del trabajo, transportes y comunicaciones poco desarrollados y productividad relativamente baja. En consecuencia, el sistema social se debilita allí donde es mayor: el grado de integración disminuye, el nivel de organización aumenta, y los grados de sociabilidad menguan a medida que se amplían los campos de relaciones sociales. La tribu (como un todo) es, con frecuencia, el eslabón más débil de la cadena segmentaria. Sus comunidades periféricas desarrollan relaciones íntimas y similitudes culturales con pueblos vecinos, poniendo en movimiento una erosión marginal de integridad tribal, y más que con un límite intertribal definido nos encontramos con una zona de transición ambigua. Raras veces unida políticamente, con frecuencia no definible con precisión, la «tribu» puede ser afectada de una crisis de identidad: no tiene nombre, excepto cuando sus gentes son consideradas por sus vecinos como «hediondos» o algo parecido.

El modelo que tenemos delante está montado en términos sociales. Pero más que un esquema de relaciones sociales es una organización de cultura. Los diferentes niveles de organización son, dicho en la jerga del oficio, *niveles de integración sociocultural;* los sectores, *sectores de relaciones socioculturales.* Es decir, en primer lugar, que cada nivel (cada clase de grupo) tiene un campo de funciones: económicas, ceremoniosas, defensivas, etc.; cada uno organiza determinadas tareas necesarias. Además, cada sector, como campo más o menos solidario de consociedad, tiene sus valores y su moralidad, que gobiernan la marcha de los negocios humanos dentro de aquel campo. Las condiciones de intercambio económico, las armas de contienda política —en resumen, las circunstancias de toda transacción cultural— varían según la distancia sectorial entre las partes. Las funciones son reguladas por niveles de organización y las transaciones lo son por sectores de relación.

Hay un chiste según el cual en la familia norteamericana media la mujer decide sobre las cosas pequeñas, como la conveniencia de comprar una nueva casa, mientras que el marido tiene a su cargo los problemas de mayor importancia, como por ejemplo el de si

deberíamos o no invadir China. Algo de esta división de trabajo acontece en el sistema segmentario tribal: los problemas laborales corresponden principalmente a los grupos menores, mientras que los de más trascendencia son resueltos por la organización superior. La familia, con su división doméstica del trabajo por sexos y edades, está organizada para la producción cotidiana —tanto de bienes de subsistencia como de muchos oficios— y con los vecinos de la comunidad hogareña puede contarse por lo regular para una ayuda ulterior. De este modo, no sólo la producción de artículos, sino también su circulación (como la colaboración doméstica y la ayuda mutua) tiene su intensidad máxima en las capas sencillas de la sociedad. También los grupos menores toman posesión de la propiedad estratégica o tienen acceso directo a ella, a los recursos y medios técnicos de producción. Pero las funciones de los grupos domésticos no son sólo económicas sino que abarcan también el cuidado, la educación y la socialización de los jóvenes. La familia es una entidad política, y en una sociedad tribal tiene considerable importancia. Pequeña jefatura dentro de la jefatura, es principalmente autorreguladora, como está autoorganizada por los refinamientos de respeto y autoridad englobados en las relaciones familiares. Indudablemente, por regla general un padre tiene más autoridad para mantener su casa en orden que cualquier jefe de comunidad en su dominio: por lo menos un hombre puede empuñar un palo para descargarlo sobre su hijo (y tal vez sobre su mujer), mientras que el tirano del pueblo que vive apoyándose en la porra corre el riesgo de morir víctima de ella. Además, «la familia que reza unida...». También la religión tiene una existencia a nivel inferior, un substrato relacionado con el bienestar personal, que puede unir a allegados sociales para aplacar a los espíritus de la enfermedad o de otras desgracias; y no hablemos ya de ceremonias en beneficio de la familia o el linaje como grupo, ritos agrícolas, por ejemplo, que invocan a seres sobrenaturales tan apropiados socialmente como fantasmas familiares y antepasados genealógicos. La infraestructura tribal tiene un vasto alcance de significaciones y objetivos locales.

Nos encontramos ante dificultades más generales al considerar las comunidades mayores. Ciertas cosas, como la lluvia, las epidemias o la pérdida de la cosecha, suceden a todo el mundo. «Todos», entonces —es decir, el pueblo o todos los pueblos de los alrededores—, pueden juntarse para suplicar a las grandes potencias sobrenaturales que rigen los comunes destinos. Huelga decir que los sentimientos de colectividad e interdependencia de este modo

despertados ayudan a fortalecer a estos grupos mayores. Pueden preparar el camino para una cooperación en negocios seculares, tales como la construcción comunal de recursos técnicos, el tráfico regional, o ayudar a comunidades vecinas a resistir un período de carestía. La economía regional, sin embargo, es generalmente episódica, suponiendo que llegue a nacer. La superestructura tribal es un arreglo político, un muestrario de alianzas y enemistades, con una finalidad moldeada por consideraciones tácticas. Relaciones importantes de confederaciones de clanes o regionales parecen la mayor parte de las veces determinadas por amenazas competitivas, en relación con las cuales la cooperación económica y ritual a gran escala puede desempeñar el papel derivado de suscribir la cohesión ante peligros exteriores. La formación de entidades políticas regionales, sin embargo, es con frecuencia difícil para las tribus, por algunas de las mismas razones que la harían provechosa. Una unidad más elevada tiene que luchar con las divisiones segmentarias de la infraestructura, con grupos locales económicamente concentrados en sí mismos, dispuestos a definir y defender sus propios intereses contra todos los intrusos. Esta anarquía puede ser un riesgo grave, quizá demasiado profundamente arraigado para que sea posible superarlo.

La cultura occidental, con sus diferencias de parentesco, política, religión y economía, no nos pertrecha debidamente para comprender un orden segmentario tribal. Cuando pensamos en la «religión» tenemos ya en la mente algún complejo coherente (en grado considerable) de creencias, prácticas y organización, sistemático y concentrado, distinto y aparte de otras «cosas de la vida» —algo hecho el domingo y omitido el resto de la semana—. Esto puede no cuajar en un contexto tribal, ya que es inapropiado hablar de *la* religión de una tribu. La religión tribal está organizada a varios niveles segmentarios. Para apreciar el «sistema» que hay en ella, la práctica religiosa debe descomponerse en sus gradaciones integrantes y relacionarse con la constitución social y los problemas vitales de los grupos que se consideran. Tal vez sólo entonces se descubre, o se comienza a comprender, la clase de orden presente en el dispositivo, aparentemente anárquico, de las entidades espirituales. Los espíritus tienen sus propias jerarquías, con frecuencia reconocidas como tales por el pueblo: hay un fondo de almas animistas, luego un nivel intermedio de seres ancestrales y, por encima de todo, una clase superior sobrenatural de grandes divinidades de la naturaleza. El «sistema» es el segmentario de la tribu; la gradación de los espíritus, una transposición simbólica de la je-

rarquía segmentaria. Los dioses supremos son dioses tribales, espíritus de todos, relacionados con cosas que suceden a todo el mundo. Los espíritus ancestrales son tutelares del clan o el linaje, y cuidan de los destinos particulares de estos grupos; mientras que los espíritus de los que han muerto recientemente, duendes de los bosques, o tal vez el poder mágico de las «medicinas», influyen de modo particular sobre el destino familiar e individual. Naturalmente, es posible invocar a los poderes superiores desde lugares inferiores, pero clases diferentes de espíritus tienen, como sus congregaciones primarias, agrupaciones sociales de orden distinto. Y si la gente dice, por una parte, que las almas de los muertos gravitan encima de las que fueron sus casas a modo de fantasmas malévolos, y por otra que los muertos se van a un más allá ancestral desde donde velan solícitos sobre los vivos, no es preciso llegar a conclusiones confusas acerca de las capacidades mentales de aquellas personas, ni siquiera a la de que creen que cada individuo tiene dos almas. Las creencias, contradictorias en apariencia, pertenecen a contextos sociales distintos y por esta condición no son confrontadas. Aquí la fuerza de la creencia no es interna, sino que estriba en su relación con el orden social: su organización en niveles de integración sociocultural.

Esto dará cierta idea de la eficacia de concebir el sistema segmentario tribal en su dimensión jerárquica. Otras cosas se comprenden enfocándolo desde la perspectiva de esferas socioculturales extensivas.

Los diversos sectores de una tribu están graduados por la sociabilidad. Alta y positiva en la esfera interna del próximo parentesco, la sociabilidad declina a medida que se amplía el sector de relaciones sociales, aumentando en carácter neutral en círculos distantes y, finalmente, convirtiéndose en negativa del todo en el campo intertribal. Ahora una transacción entre dos partes cualesquiera —puede ser de contenido económico, político u otro— se sitúa en algún sector de la comunidad tribal, obligando al reducido sector de la consociedad de las partes. Es una relación de linaje, o una transacción entre miembros de una aldea o entre personas pertenecientes a una misma tribu. Además, cada uno de estos sectores prescribe una norma de conducta: la transacción está sujeta a un cuerpo existente de usos y costumbres y es compatible con el grado de interés común. De este modo el esquema sectorial determina diversos comportamientos entre la gente.

Sin embargo, la regla está sometida a ciertas excepciones, debido a que el parentesco y el vínculo del clan pueden estar am-

pliamente arraigados, determinando con ello la existencia de relaciones especiales entre las personas fuera de su propio pueblo o distrito. No todos los próximos parientes de un individuo viven en las cercanías. Y los miembros de un clan, aun cuando habiten a gran distancia río abajo y no se haya trabado antes conocimiento con ellos, deben ser tratados con consideración: son hermanos, no extranjeros. Con todo, en general los parientes próximos residen en las cercanías y los lejanos a distancia considerable, aunque los parientes que viven cerca están unidos en sentido sociológico y los que viven lejos son parientes lejanos. Y como la calidad del parentesco se relaja con la distancia social, la de la consideración es estimulada. Veamos de qué manera afecta esto a las condiciones del intercambio económico en una tribu de las islas Salomón:

> La humanidad consta [para el pueblo siuai] de parientes y extraños. Los primeros están vinculados por regla general por lazos de sangre y maritales; la mayoría de ellos viven en vecindad, y las personas que residen próximas unas a otras son todas parientes. [...] Las transacciones entre ellas deberían efectuarse con espíritu exento de mercantilismo, consistente de preferencia en compartimiento, en dádiva sin reciprocidad y transmisible entre los parientes más próximos, o préstamo entre los más distantes. [...] Con excepción de unos pocos miembros de clan remotamente emparentados, las personas que viven lejos no son parientes y sólo pueden ser enemigos. La mayoría de sus costumbres son inaceptables para los siuai, pero algunas de sus mercancías y técnicas son apetecibles. Se trata con ellos únicamente para comprar y vender, sirviéndose de un fuerte regateo y del engaño para obtener de tales transacciones el máximo beneficio posible.[2]

El comportamiento político es calificado de forma similar. Las armas de contienda tienen generalmente cálculo segmentario, cuidadosamente graduado en capacidad mortífera, proporcional a la distancia sectorial. Las cosas no deben ir más allá de palabras acaloradas cuando se trata de disputas de familia, y si bien los puños pueden actuar en riñas pueblerinas y las lanzas levantarse en querellas entre aldeas, la fatal flecha envenenada se reserva para los enemigos de la tribu. Inversamente, la compulsión a negociar es mayor allí donde es más estrecho el sector social de la disputa. Dentro de la comunidad hogareña, y nada digamos de la familia, el conflicto debe dirimirse rápidamente so pena de que se rompa el grupo. Dentro de la tribu las desavenencias deben arreglarse y los agravios repararse más tarde o más temprano. Pero la enemistad hacia otras tribus puede ser eterna.

[2] DOUGLES OLIVER, *A Solomon Islands Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1955, pp. 454-455.

En su sentido más amplio, este esquema sectorial es un programa moral del universo de las agrupaciones tribales. De ahí su influencia sobre la conducta económica y política, que son formas diferentes de la conducta moral. La moralidad implicada es, sobre todo, de parentesco. Se fundamenta en consideraciones de identidad (de la misma clase, afecto, consanguinidad) e interés común, cuya expresión consuetudinaria es el afecto familiar. Los campos sociales concéntricos son otros tantos eslabones de reducción de la singularidad; de ahí las muchas distinciones morales en cuanto a «la forma en que se hace».

Pero entonces se nos sugiere un contraste entre el orden moral tribal y el civilizado, entre las normas relativas y las situacionales como opuestas a los imperativos universales. Dentro del marco tribal una acción determinada no es en sí buena o mala sea a quien fuere que concierna; depende exactamente del afectado. Robar los bienes de un individuo o robar a su mujer es un delito en la propia comunidad, pero el mismo acto puede ser una acción meritoria si se realiza contra un extraño. El contraste sugerido con los mandatos absolutos de la ley y la ética modernas puede ser exagerado.[3] Ningún sistema moral es estrictamente absoluto —principalmente en tiempo de guerra, en que *debes* matar a alguien— y tal vez no hay ninguno que sea estrictamente contextual. Con todo, se requieren singularmente compulsiones universalistas en sociedades civilizadas que se enfrentan con el perentorio problema de mantener la paz en un dominio heterogéneo en cuyo seno el conflicto de intereses es condición de organización. En circunstancias tribales se da libre predicamento a ciertas ideas indígenas del bien y el mal, y la caridad empieza en uno mismo. Así, una moralidad sectorial prevalece entre los miembros de la tribu, y en suficiente contraste con nosotros para trazar un repetido comentario etnográfico. Por ejemplo:

> La moralidad de los navajos es [...] más contextual que absoluta. [...] Mentir no es pecaminoso siempre y en todas partes. Las reglas varían según la situación. Engañar en las transacciones comerciales con tribus extranjeras es una costumbre moralmente aceptada. Las acciones no son buenas o malas de por sí. El incesto (pecado contextual por definición) es, tal vez, el único comportamiento condenado sin calificación. Es perfectamente correcto ser-

[3] La ley antigua, sin embargo, puede estipular castigos diferentes (que implican distintos grados de injusticia) para un agravio dado; depende de la clase a que pertenecen el ofensor y el ofendido, como vemos en el Código de Hammurabi.

virse de técnicas de brujería en el comercio con tribus forasteras. [...] Hay una ausencia casi completa de ideales abstractos. En las condiciones de su existencia aborigen los navajos no necesitaban orientarse en términos de moralidad abstracta. [...] En una sociedad grande y compleja como la América moderna, donde la gente va y viene y el negocio y otras actividades han de ser efectuados por personas que nunca se ven, es funcionalmente necesario tener normas abstractas que trasciendan de una situación concreta inmediata en que dos o más personas intervengan.[4]

Tribus y caciquismos segmentarios

Hasta aquí nuestro esquema tribal no es más que un esbozo. Inicialmente hubo de ser presentado de este modo para gozar del pretexto de cubrir las grandes diferencias entre las tribus del mundo real. Ahora debemos empezar a tomar conciencia de estas diferencias y, de acuerdo con ello, trazar el modelo general, incorporándole un mayor detalle e indicando las transformaciones a que está sujeto.

Las tribus presentan una gama considerable de procesos evolutivos —entendiendo *evolución* en su aspecto de progreso cultural conjunto— que contraponen en sus extremos dos tipos radicalmente distintos. En el extremo subdesarrollado del espectro, que representa apenas un adelanto sobre los cazadores, hay tribus fragmentadas social y políticamente, no diversificadas en sus economías y modestamente dotadas. Son *tribus segmentarias* propiamente dichas. Pero en su expresión más avanzada, el *cacicato,* la cultura tribal anuncia la forma estatal en sus complejidades. Hay aquí regímenes políticos regionales organizados bajo jefes poderosos y primitivas noblezas, que con frecuencia delimitan economías diversificadas a la par que productivas. La tribu segmentaria es una permutación del modelo general en sentido de extrema descentralización, hasta el punto de que la carga de la cultura gravita sobre pequeños grupos locales autónomos, mientras niveles superiores de organización presentan poca coherencia, pobre definición y un mínimo funcional. El cacicato es un proceso de sentido contrario, de integración del sistema segmentario en niveles más elevados. Se establece una superestructura política y, sobre esta base, una organización más amplia y más trabajada de la economía, la ceremonia, la ideología y otros aspectos de la cultura.

Entre el cacicato más avanzado y la tribu segmentaria más

[4] CLYDE KLUCKHOHN, «The Philosophy of the Navaho Indians», en MORTON H. FRIED, ed., *Readings in Anthropology,* Crowell, Nueva York, 1959, vol. II,

sencilla hay muchos arreglos intermedios. Centraremos nuestro estudio en los contrastes mayores; ello nos dará cierta idea de la gama de desarrollo entre las sociedades tribales.

La tribu segmentaria es el tipo principal en Amazonia, California aborigen, Melanesia, noreste de la América septentrional y diversas regiones de Africa. Los indios americanos de las grandes llanuras, la costa noroeste y los pueblo del suroeste están adelantados en varios aspectos, pero por lo general se hallan rezagados dentro de la misma clase.

La tribu segmentaria se divide marcadamente en comunidades locales independientes («segmentos políticos primarios»). Estas comunidades son pequeñas; apenas encierran algunos centenares de miembros, generalmente muchos menos y, con excepción de los cazadores y los pastores, es raro que su territorio propio abarque muchos kilómetros cuadrados. En cuanto a la forma de instalación, el segmento primario puede ser un pueblo compacto o una «comunidad abierta» de viviendas dispersas o villorrios. También varía la organización exacta: en algunas tribus la comunidad autónoma es un solo grupo de descendencia (por ejemplo, un linaje), en otras es una asociación de distintos linajes, en unas terceras un entramado poco tupido de parientes que, al fin y a la postre, encierra a todos (parentela local). Pero cualquiera que sea la organización concreta, será la misma que la de las restantes comunidades de la tribu: los diferentes segmentos primarios son «estructuralmente equivalentes». Y cada uno hace para sí, en el terreno económico y demás, lo que los otros hacen para sí mismos; por lo tanto, son también «equivalentes funcionalmente».

Estas comunidades son asimismo iguales políticamente. Por efecto de la buena suerte, una puede superar a otra en proezas; no obstante, ninguna es superior por derecho, ni ninguna subordinada por estructura, sino que todas tienen idéntico valor a la vista de los hombres —cuando no más por sus propias luces— y están capacitadas para proclamar el hecho a la menor provocación. Celosas de su propia soberanía, no reconocen ninguna causa política que esté por encima de sus intereses particulares. Ciertos grupos pueden aliarse temporalmente para algún fin, como una aventura militar, pero el espíritu colectivo es episódico. Cuando el objetivo que determinó la alianza ha quedado cumplido, ésta se disuelve y la tribu vuelve a su estado normal de desunión.

Como en general el esquema político, la jefatura en las tribus segmentarias es de alcance limitado, principalmente a la comunidad primaria, y con frecuencia no se extiende ni a ella. Se distinguen dos

tipos sociológicos diferentes entre estas autoridades locales: los *pequeños jefes* y los *grandes hombres,* a veces ambos en la misma tribu.

Un pequeño jefe es una «autoridad debidamente constituida», el jefe oficial de una comunidad o grupo de descendencia local. El rasgo distintivo de este caudillaje inferior es, aparte de su modestia, su condición oficial. Es decir, que es una situación de oficio: el jefe, más que crear su preeminencia, entra en ella, y sus seguidores no son tanto sus subordinados personales como sujetos al cargo en tanto que miembros del grupo. La sucesión a la jefatura puede ser por descendencia, o bien puede recaer en el más viejo, por costumbre. En cualquier caso la distinción obtenida es poca: la ausencia de un título formal que acompañe a una apelación, como «el viejo», pongamos por caso, es característica y sintomática del escaso desarrollo de la autoridad oficial. El jefe es, generalmente, portavoz y maestro de ceremonias del grupo; aparte de esto tiene poca influencia, contadas funciones y ningún privilegio. Una palabra suya y todos le complacen; pero por regla general se procura que las cosas se gobiernen por sí mismas en las comunidades de parientes próximos que saben cómo comportarse debidamente entre sí y suelen sentirse inclinados a ello, so pena de caer en ridículo y de destruir la reciprocidad.

Como clase genérica de caudillaje, la jefatura oficial tiene ante sí una gran carrera, pero al nivel de la tribu segmentaria ha de ceder la preeminencia al «grande hombre», más espectacular. Es éste un hombre que no pasa a ocupar una posición existente de jefatura sobre un hombre determinado, sino que adquiere personalmente el dominio sobre otros miembros de la comunidad, un hombre que se levanta por encima del rebaño común —y, efectivamente, entre ciertos pueblos ganaderos recibe el epíteto de «el toro»—, que se convierte en caudillo al hacer de los otros sus seguidores: un pescador de hombres, que se conquista la obediencia por la fuerza de su personalidad, sus dotes persuasivas, tal vez por sus hazañas bélicas, como mago o jardinero, y con frecuencia mediante la calculada explotación de sus bienes; que se gana el respeto otorgando favores a los demás y les inspira prudencia y circunspección. Este es un príncipe entre hombres: los hombres le consideran porque es un gran señor. No es un príncipe de los daneses, al que los hombres respetarían si fuesen daneses. Aun cuando no desempeña ningún cargo ni tiene ningún poder atribuido, ejerce influencia sobre los otros y goza de alta reputación; es, por consenso, un «grande hombre», en expresión melanesia. El grado de influencia

que esta clase de individuo superior ejercerá, parece depender de la estructura de la tribu y de la involucración de la comunidad local en diversas maniobras de cooperación y competición con otros grupos. Los asuntos externos críticos, políticos o económicos pueden confiarse a estos hombres de altura simplemente por falta de dispositivos superestructurales coercitivos, tales como relaciones de linaje entre diferentes agrupaciones. La buena marcha de la comunidad gira en este caso en torno a las gestiones del «grande hombre», cuyo influjo dentro del grupo aumenta según su actuación. Representando a sus seguidores ante el ancho mundo, los «grandes hombres» de ciertas tribus melanesias ven crecer constantemente su fuerza. Al conquistarse fama entre otros grupos locales, un jefe puede lograr unirlos a todos para la guerra, la ceremonia o el comercio. Pero esta unión superior es generalmente temporal y con ello lo es también la mayor autoridad del jefe. La mayoría de las veces sigue siendo un «gran hombre» en una charca, y ello sólo mientras mantenga su destacada personalidad.

La economía de la tribu segmentaria es tan atomizada como su sistema político. La producción, generalmente, es de reducida escala, con la mano de obra disponible en el pueblo —por no decir en la familia— suficiente para las tareas fundamentales que exige la subsistencia. Además, como cada comunidad produce poco más o menos lo mismo, nadie depende sustancialmente de otros para productos especiales. La economía tribal no está integrada por una división localizada de trabajo y el intercambio de mercancías complementarias.

La relación entre el segmento primario y el paisaje tribal pregona su independencia. El territorio de la comunidad se extiende a través de la pequeña superficie de recursos naturales, incorporándose los alrededores a la que está adaptada consuetudinariamente la tecnología tribal. El grupo político mínimo tiene tierras arables de tipos distintos, pastos, terrenos de caza: todo lo que se considera necesario para la subsistencia (tribal) humana. La economía local es la economía tribal en miniatura. Cada grupo, al explotar oportunidades ambientales similares, subraya su autonomía política con su integridad ecológica.

Es posible que los asentamientos tribales situados a distancia, en parajes un tanto diferentes, diverjan en producción y creen un comercio moderado. Incluso allí donde los alrededores locales son similares pueden resultar diferentemente fértiles, y ciertos grupos, sujetos a carestías estacionales, se ven obligados a recurrir a otras tribus vecinas para aliviar sus dificultades. Con todo, tal vez es

más corriente que las agrupaciones tribales establezcan un tráfico regular con otras extrañas que entre sí. Porque las tribus vecinas con frecuencia trazan sus límites a lo largo de alguna juntura ecológica —una línea entre la costa y la trastierra, la montaña y el valle, el bosque y la llanura— y crean dentro de sus zonas respectivas patrones únicos de adaptación. Como productores de bienes complementarios, colonias de tribus diferentes pueden iniciar luego un intercambio estratégico: una corriente decisiva de material penetra en los límites culturales. Algunos prehistoriadores han sostenido que la «comunidad neolítica típica» era autárquica. No obstante, los testimonios de la etnografía y la arqueología prueban que la división intertribal de trabajo y comercio son corrientes, acaso porque las adaptaciones de las tribus menos complicadas tienden a ser estrechas y ecológicamente específicas.

Dentro de una tribu, sin embargo, el intercambio puede ser impuesto socialmente incluso si es innecesario ecológicamente. Porque las mercancías se convierten entre las comunidades en transacciones instrumentales, tales como pagos matrimoniales y compensaciones de sangre, en interés de la paz y la alianza. Parece notable que estos artículos hayan de ser géneros exóticos adquiridos por el comercio con extranjeros. Los pagos sociales instrumentales son, con frecuencia, los únicos medios de distribución, dentro de la tribu, de mercancías adquiridas del exterior. Pero entonces los artículos extranjeros pueden contribuir singularmente a concertar la paz interior. La gente se siente satisfecha de trabar amistad porque de esta forma adquiere cosas que de otro modo serían inaccesibles: el pago es un don raro, efectivo socialmente mediante el principio: «es exactamente lo que necesitaba».

Es conveniente que, por fin, algo «tribal» emerja en este examen, ya que el énfasis puesto sobre las resquebrajaduras segmentarias en la economía y la política amenaza con condenar al tribalismo a una muerte analítica (exactamente la sentencia que pronunciarían algunos teorizadores antropológicos). El tribalismo asoma tímidamente en el fondo, pero está presente, y su molesta presencia reclama una explicación. Tal vez lo más exacto al atribuir a los miembros de la tribu esta medida de coherencia e identidad que poseen es su similitud cultural. Los grupos locales se parecen en costumbres y lenguaje, como con frecuencia también difieren en estos puntos de otros grupos. Cortados por el mismo patrón, tienen un destino común o, más técnicamente, una «solidaridad mecánica». En tanto estos grupos son semejantes, responden de igual modo al mundo, con lo que presentan identidad histórica ya que no exacta-

mente una modalidad política. Es también importante el nexo social que vincula los pueblos vecinos de una tribu. La comunidad primaria raramente es endógama. Los matrimonios salvan las divisiones políticas, como lo hacen los lazos de parentesco que brotan de estas uniones matrimoniales. Hay luego ciertas *instituciones pantribales*, extensas asociaciones tribales; no son exactamente «grupos», ya que no actúan como colectividades, sino más bien como órdenes fraternales con capítulos establecidos en diversas localidades, de forma que por el precio de un apretón de manos secreto se puede obtener una comida gratis en otro lugar. El *clan* es una típica institución de este tipo: una unidad de descendencia multilocal, patrilineal o matrilineal —con frecuencia ampliamente dispersa en linajes locales— cuyos miembros no se casan entre sí debido a su supuesta ascendencia común, pero que por esta prenda se hallan dispuestos a ayudarse mutuamente si se les solicita. Puesto que la gente ha de casarse fuera del clan, dentro de otros clanes, la tribu cobra la forma de cierto número de clanes interconexos que penetran en los diversos grupos locales. Una combinación de grados por edades o de sociedades religiosas o militares pueden, de manera análoga, enlazar entre sí segmentos políticos tribales. Con todo, los sentimientos tribales y las relaciones intercomunales no siempre son de fiar en una declaración; se sabe de pueblos melanesios que se han aliado con socios comerciales extranjeros en guerras contra comunidades de su propia clase. ¡Testimonio del espíritu de tribalismo!

Esto por lo que toca a la tribu segmentaria.

El cacicato se sobrepone a sus limitaciones, suprimiendo sus distinciones segmentarias por medio de una jerarquía administrativa que reduce la comunidad local a la condición de subdivisión política. El mejor ejemplo de cacicatos los tenemos en las sociedades insulares de Polinesia y Micronesia, la América en torno al Caribe, entre los nómadas de Asia central y entre los bantúes del Africa suroccidental.

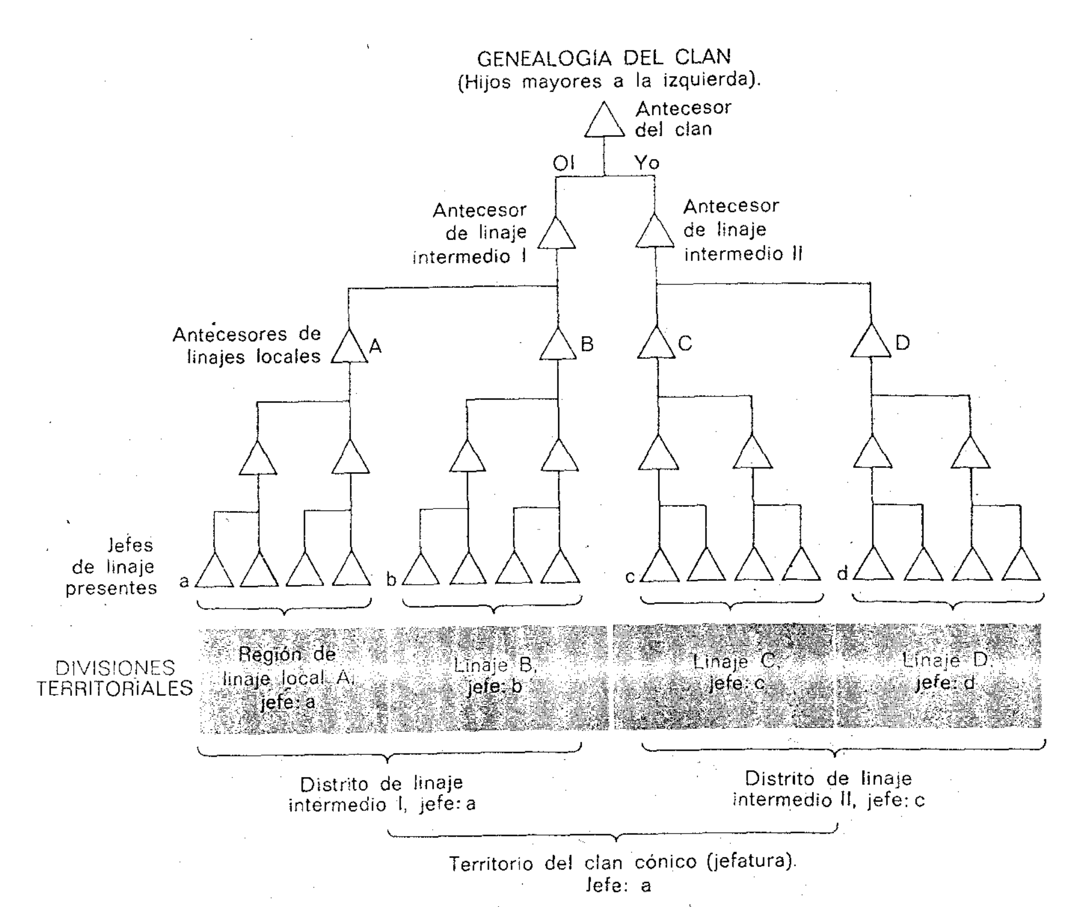
Un cacicato es una sociedad cerrada. Los grupos de descendencia y comunidad de una tribu segmentaria son iguales en lo esencial, pero los de un cacicato están distribuidos jerárquicamente, los más encumbrados superiores oficialmente en autoridad y con derecho a gozar de deferencia por parte de los demás. Un cacicato no es una sociedad de clases. Aun cuando a un nivel por encima del igualitarismo primitivo, no está dividido en un estrato reinante dueño de los medios estratégicos de producción o de coerción política y en una clase inferior no emancipada. Es una estructura de

grados de interés más que de conflictos de interés: de prioridades familiares graduadas en el control de la riqueza y la fuerza, con derecho a los servicios de los demás, accesible al poder divino y a los estilos de vida material; y así, aunque todos sus componentes están emparentados y son miembros de la sociedad, algunos son más miembros que otros. Porque los hay de ascendencia superior. Sin embargo, allí donde el rango está vinculado a la ascendencia, las posiciones sociales son con frecuencia tan sutilmente diferenciadas que nadie sería capaz de decir, o admitiría, dónde termina el «cacicato» y dónde comienza la «condición comunal». Los «comunes» son, por regla general, allegados de los «nobles» y los términos indígenas se aplican relativamente así: un individuo que es «plebeyo» con respecto a un alto jefe, es, sin embargo, «noble» para aquellos parientes que se hallan por debajo de él, pese a que puede tratarse de sus propios hijos y el contexto del debate no es sino su propia familia.[5]

Un tipo particular de organización caciquial montado sobre estas mismas distinciones de gradación de parentesco ha llamado con tanta frecuencia la atención de los antropólogos, que se ha convertido en epítome de la clase. Nos referimos al tipo polinesio, basado en el *clan cónico*. En realidad el clan cónico no se limita a Polinesia, sino que está muy difundido en Asia central y ciertas partes de Africa, y es posible que desempeñara un importante papel en la construcción de la sociedad occidental, puesto que parece haber sido el orden histórico de los pueblos celtas —por ejemplo, el clan escocés— y tal vez también los israelitas bíblicos.

El clan cónico es un extenso grupo de descendencia común, delimitado y segmentado a lo largo de líneas genealógicas y patrilineal en prejuicios ideológicos (fig. 4). Aquí el régimen de clan se ha hecho político. Se trazan distinciones entre los miembros del grupo según la distancia genealógica que los separa del progenitor: el primogénito de hijos primogénitos ocupa el puesto más elevado y los demás quedan más abajo en la medida de su descendencia, hasta el menor de los últimos nacidos, todos los cuales son plebeyos. Esto lleva implícita una ley de progenitura: el hijo mayor debería suceder en la autoridad al padre. Otra deducción es que

[5] Así, un etnógrafo muy experimentado respecto a los maoríes de Nueva Zelanda escribió acerca de ellos: «Considerando que todos los miembros de una tribu están vinculados a familias de elevada cuna, se hace muy difícil definir la clase *ware* o *tutua*, los miembros de baja casta. Jamás conocí a un nativo que admitiera ser miembro de esta clase». ELSDON BEST, *The Maori*, Memoirs of the Polynesian Society, núm. 5, Wellington, 1924, vol. I, p. 346.



4. Modelo esquemático de cacicato integrado según líneas de clan cónico

todos los grupos de descendientes de un antepasado común se dividirán en una rama decana (línea principal) y otras jóvenes (líneas secundarias). Estos principios se aplican a través de toda la estructura: entre los hijos de cada casa, las casas de cada linaje y los linajes de cada linaje global hasta el clan como un todo. Ahora el cacicato como unidad política se levanta sobre el clan como unidad cerrada de descendencia.

De modo ideal, y dejando de lado las diversas complicaciones que la realidad pueda traer consigo, la figura 4 ilustra la integración de un cacicato según las líneas del clan cónico. Pequeños secto-

res de linaje (*linajes A, B, C* y *D*) comprenden o dominan los establecimientos locales y suministran, de su casa decana, jefes locales. Los principales linajes locales de un distrito determinado están emparentados como «hermanos» —es decir, como descendientes de hermanos— y así integran un linaje de orden superior (por ejemplo, *linaje I*), dominante en el distrito. El jefe descendiente en la línea principal de este linaje (*jefe: a*) es el jefe supremo del distrito. De igual manera, al nivel más alto, el clan cónico da la estructura de la autoridad suprema como un todo: el principal de esta jefatura es el descendiente directo del fundador del clan, y este último es exaltado a la condición de divinidad suprema del grupo político. Cabe que la tribu como tal esté constituida como una jefatura de clan separada, pero lo corriente es que aparezca dividida en varias jefaturas independientes, rivalizando sobre la más destacada en la jungla.

De este modo la organización política está establecida por encima y más allá del nivel de comunidad. La economía política se desenvuelve proporcionalmente. La producción cotidiana se centra todavía en las casas y aldeas, pero masas de gente pueden ser requeridas para la construcción de un extenso complejo de riego, un gran templo o la mansión elegante del jefe supremo. Al mando de un caudillo se exigen del pueblo mercancías y servicios para aquellas empresas o para el sostenimiento del príncipe y su corte de ceremonial y funcionarios, parientes nobles y parásitos de su séquito. Pero la jefatura no sólo va más allá de la economía local, sino que se adentra también en ella y la explota y fomenta. La presión desde arriba, la presión política, intensifica la producción doméstica más allá de las necesidades familiares y deriva los excedentes a la economía colectiva.

Generalmente la economía autoritaria se desenvuelve también en otro sentido: el de una mayor diversificación. Se origina una más intensa especialización del trabajo sobre una base más amplia de subsistencia. Y, en comparación con las tribus segmentarias, el propio sector de subsistencia puede ser más variado. Es verdad con respecto a los cacicatos, como lo es de las tribus segmentarias, que el grupo político independiente se entrecruza con la disposición ecológica, incorporando con ello la gama de paisajes existentes al área general. Pero la escala de las cosas puede determinar una diferencia. Extendido sobre un centenar de kilómetros cuadrados es muy probable que un principado presente mayor variedad ambiental del que se halla encerrado en los pocos kilómetros cuadrados de un dominio pueblerino. Además, un cacicato tiene medios de orga-

nizar, o siquiera de tolerar, adaptaciones localizadas a la mezcolanza de sus oportunidades ambientales. Se sabe de cacicatos que han combinado varias economías locales especializadas, incluyendo diferentes tipos de agricultura y comercio agrícola, o ciertas combinaciones de agricultura, ganadería, pesca y, tal vez, mercado. La economía es relativamente orgánica. En realidad, la división del trabajo *dentro* de un cacicato puede ser tan grande como la existente *entre* tribus segmentarias adyacentes. En las partes de Melanesia donde existe una línea divisoria entre pescadores costeros y cultivadores de colocasia del interior hay casi siempre una separación cultural; en Hawai los dos patrones y también otros se hallaban incorporados en la misma organización. Es ésta una especie clásica de avance evolutivo: la capacidad de organizar una mayor diversidad económica y ambiental dentro de un esquema único; de hecho dentro de un solo grupo político.

Para este progreso es esencial el desarrollo del propio sistema del cacicato. En estas formas políticas, la autoridad oficial excede con mucho de sus nimios antecedentes en las tribus segmentarias. Hablar del mayor alcance social y poder del jefe supremo no prueba completamente el progreso. Lo que se ha forjado no son solamente jefes de mayor categoría, sino un *sistema* de caudillaje, una jerarquía de autoridades de gradaciones mayores y menores que representan subdivisiones de distintos grados de la tribu; una cadena de mandos que enlaza la autoridad suprema con la de los jefes de categoría media y de nivel local, y que une la aldea de tierras adentro a las alturas estratégicas. El jefe subordinado de la tribu segmentaria es, en comparación, una figura imperceptible en lo que los antropólogos sociales llaman una «sociedad acéfala».

En los cacicatos, la organización extensiva se combina, además, con las ventajas del poder público. Los altos jefes gozan de posiciones oficiales dotadas de privilegios (así como de obligaciones) con respecto a grupos definidos. Allí donde un grande hombre se ve obligado a intervenir en toda clase de astutas maniobras para acumular riqueza, y luego, procediendo con tacto, a distribuirlas para crearse adhesiones personales y nuevos caudales, dicho jefe tiene, por aquello de nobleza obliga, una obligación para con la lealtad y los bienes de sus súbditos. Un jefe es una autoridad auténtica: es suyo el poder del grupo más que el de la persona, dado por las obligaciones estructurales de otros a honrarle y obedecerle. Tal vez entonces engordará y se convertirá en un auténtico *grande* —evocando así la clásica respuesta del informador polinesio a la pregunta del antropólogo que él tenía por ingenuo: «¿No ve usted

que es el jefe? Fíjese en lo grueso que está!».[6] Pero la corpulencia del jefe no es la más importante de sus prendas sociológicas; al mismo tiempo proyecta la vida económica, política y ceremoniosa más allá de las ideas parroquiales de las tribus segmentarias.

Así pues, el cacicato está unido mientras la tribu segmentaria está dividida y, culturalmente, forma un todo cultural a niveles superiores, en tanto que aquella tribu queda escasamente definida. Además, el investigador debe tener en cuenta que éstas no son sino permutaciones polares del objetivo tribal, que el mundo real introduce numerosas versiones intermedias. La posición de una tribu dada a lo largo de este proceso ininterrumpido puede comprenderse, siquiera en parte, por el modo con que se relaciona con la naturaleza y las sociedades coexistentes, su forma de adaptación. En el próximo capítulo nos ocuparemos de esto.

[6] Edward Winslow Gifford, «Tongan Society», en *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* núm. 61, Bishop Museum Press, Honolulú, 1929, p. 124.

3

Adaptaciones tribales

Las primeras comunidades neolíticas del Próximo Oriente tuvieron «economías mixtas», en las que se combinaba la explotación animal (ganado mayor, oveja, cabra y cerdo) con el cultivo cerealístico (trigo y cebada). Pero a medida que la «revolución neolítica» irradió de estos centros y otros, fueron desarrollándose, a partir de los prototipos generalizados, formas especializadas de subsistencia. Aparecieron nuevos ambientes, pueblos distintos empezaron a participar en la «revolución» y se ensayaron experimentos originales encaminados a domesticar plantas y animales locales. La cultura neolítica se desplazó, diversificándose durante el proceso. Experimentó una *radiación adaptativa.*

Llegado tarde a la escena, el antropólogo descubre no un estilo de vida tribal, sino toda una gama de ellos. Algunas agrupaciones tribales son cazadoras y recolectoras; mediante adaptaciones creadoras de la técnica paleolítica a extensiones marginales de economías avanzadas, se las compusieron para sobrevivir hasta que un etnógrafo dio con ellas y pudo observarlas. Otras tribus, la mayoría, representan diversos productos terminales de la radiación neolítica. Así cada tribu se nos aparece como un tipo ecológico especial; cada una tiene sus propios problemas de vida —sus particulares circunstancias ambientales— y ha reaccionado apropiadamente a ellos.

Naturalmente, existen tantas variaciones adaptativas como tribus. Nuevamente nos encontramos ante una embarazosa abundancia de caudales. Pero mediante definiciones generales se hace posible delinear algunos *ecotipos* ampliamente distribuidos y contrastantes. Y podemos decir, asimismo de modo general, que estas

adaptaciones conducen a la estructura tribal propiamente dicha, engendrando ciertas permutaciones del modelo global que hemos tratado.[1]

Tribus de agricultura forestal

En las selvas tropicales se practica una forma específica de producción neolítica. Caracterizada por técnicas ingeniosas de «cultivo de tala y fuego», se orienta generalmente hacia el aspecto agrícola, ya sea asociado con la recolección de algunos alimentos, ya sea contando hasta cierto punto con algunos animales domésticos. Esta adaptación fue antaño corriente tanto en el Nuevo Mundo como en el Antiguo, tanto en la selva templada como en la tropical; en Africa se desarrolló también una variante basada en «azada e incineración» en la maleza y la pradera. En milenios recientes se han desarrollado sistemas agrícolas más intensivos en las zonas templadas, de modo que la técnica de tala y quema es hoy predominante en los trópicos. Sin embargo, según un informe reciente de la ONU,[2] alrededor de treinta y seis millones de kilómetros cuadrados —habitados por unos doscientos millones de almas— siguen siendo explotados agrícolamente por estos métodos sancionados por el tiempo. No todo es dominio tribal: la técnica de «tala y quema» se encuentra también en zonas agrícolas de civilizaciones evolucionadas. Las tribus agrícolas forestales, sin embargo, se hallan notoriamente representadas; por ejemplo, en la cuenca del Congo, Amazonia y Oceanía. De hecho, de las tribus vivientes es probable que haya tantas que operen sobre esta base de subsistencia como sobre otra cualquiera.

Ampliamente distribuida por el globo, la práctica de la agricultura de tala y quema es enormemente variada y, en algunas regiones, extraordinariamente complicada. En términos generales, es una secuencia estacional regular de procedimientos encaminados a

[1] Este procedimiento tiene un inconveniente particular. Hay una tentación inevitable a ocuparse sólo de los ecotipos que encierran un cometido productivo dominante y parcial, como la agricultura forestal o el pastoralismo, aunque muchas tribus tienen formas mixtas de subsistencia. No quiero hacer confusionaria la gama de la variación, pero no me es posible ocuparme adecuadamente de ella aquí. Sea, pues, el lector cauto con lo que sigue y espero se sienta estimulado a ir más allá de sus simplicidades.

[2] Citado en HAROLD C. CONKLIN, «The Study of Shifting Cultivation», en *Current Anthropology*, II, 1961, 27.

abrir y poner en cultivo una superficie de tierra forestal. Tras una o dos estaciones de intensivo cultivo, el terreno es abandonado por espacio de varios años, generalmente con miras a la recuperación de la fertilidad del suelo por barbecho, al término de los cuales la superficie puede roturarse de nuevo para otro ciclo de cultivo y barbecho. Como definición mínima, la «agricultura de tala y quema» conviene a los casos en que el intervalo acostumbrado de barbecho excede al período usual de cultivo a pleno rendimiento.

La agricultura de «tala y quema» tiene gran variedad de nombres: algunos locales, como el de *ladang* en Indonesia o de *milpa* en Centroamérica; algunos particularmente confusionarios, tales como «agricultura itinerante», y otros dictados por la moda intelectual, como *swidden cultivation,* término del norte de Inglaterra resucitado recientemente por ciertos antropólogos. La agricultura itinerante es indicada cuando se trata de la explotación a breve plazo de calveros de bosque, pero no debe creerse que el suelo queda inevitablemente agotado en el proceso, y que los habitantes estén condenados a un desplazamiento perpetuo en busca de selva más verde. Estudios recientes muestran que el *swiddening* no es necesariamente perjudicial para los suelos o incompatible con la vida del pueblo estable, especialmente en regiones húmedas y en ausencia de la población y de las presiones políticas normales a la colonización. La mayoría de agricultores itinerantes pueden —y lo hacen gustosos— volver a utilizar tierras próximas de bosque secundario que ha vuelto a crecer (en cualquier caso resulta más fácil roturar éste que el virgen), con lo cual se convierten en sedentarios por espacio de largos períodos. La «penetración» de tierras vírgenes, que lleva consigo la traslación de los poblados, es costumbre minoritaria entre los agricultores *swidden.*

Este tipo de explotación agrícola se ajusta típicamente a una alternancia estacional de períodos secos y húmedos, con preparación del campo efectuada durante la estación seca y el cultivo calculado para el aprovechamiento de las lluvias. Las tareas principales incluyen la elección del sitio, la tala de la vegetación forestal, la incineración de los restos acumulados, la siembra, el escardado y la recolección, y tal vez también la construcción de cercas y protecciones contra incursiones de animales. En todas estas prácticas hay variaciones locales; por ejemplo, la proporción de la tala del bosque es mayor o menor: generalmente se eliminan la maleza y los árboles más delgados, mientras suelen respetarse los mayores, aunque es frecuente podarlos (desmochar las ramas), o bien matarlos descortezándolos o quemando su base. Por regla general no se aplican

abonos a un campo de este tipo, excepto las cenizas resultantes del fuego, que las lluvias introducen en el suelo. Tampoco las labores profundas son características de la agricultura *swidden*. Las semillas pueden depositarse simplemente en agujeros practicados en la tierra mediante un palo excavador (ejemplo, plantación del arroz en el Asia suroriental), o esparcirse a voleo en una superficie ligeramente removida a la azada (siembra de cereales en Africa). Las cosechas de raíces se obtienen de esquejes, a menudo en montículos de tierra acumulada (por ejemplo, la plantación del ñame en Oceanía). Los principales productos de los agricultores *swidden* incluyen: mandioca (originariamente en la selva tropical suramericana; hoy ampliamente difundida en todo el mundo de los trópicos), maíz (en las Américas; en la actualidad muy extendido también); mijo y sorgo (Africa), arroz (Asia suroriental e Indonesia), batata y ñame (Oceanía; hoy Africa y en muchas otras regiones), colocasia y plátano (Oceanía y sureste de Asia; actualmente muy difundidos).

Un campo puede dedicarse de preferencia a una planta, como el arroz o el maíz, pero con frecuencia se intercalan otras entre la principal. De hecho cabe obtener muchos diferentes frutos en el mismo terruño: unos principales y otros secundarios, algunos sembrados en la misma estación y otros en estaciones sucesivas, de manera que el campo rinda con regularidad por espacio de más de un año. Los horticultores hanunoo, de Filipinas, cultivan aproximadamente sesenta y ocho tipos básicos de plantas alimenticias (en total unos doscientos ochenta subtipos específicos), más cierto número de otras no alimenticias, y más de cuarenta tipos básicos de cosecha se han visto crecer simultáneamente en una misma huerta.[3]

La de «tala y quema» es agricultura de pequeña escala. Los espacios roturados miden con frecuencia menos de media hectárea. En muchas regiones una hectárea cultivada mantiene durante un año a una familia de cinco a ocho personas. El cultivo es de «trabajo intensivo», es decir, dependiente en gran parte del esfuerzo humano, sin ayuda de animales de labor o de tiro y con sólo herramientas sencillas, tales como hachas y machetes (actualmente) para el aclarado, la azada y el palo excavador para el cultivo. Un adulto normal puede dedicar de quinientas a mil horas o más de trabajo anuales a las tareas agrícolas. (Esta cifra —si bien excluye toda preparación

[3] HAROLD C. CONKLIN, *Hanunóo Agriculture in the Philippines*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Roma, 1957, p. 147.

de alimentos y demás producción de subsistencia— no puede constituir ninguna ventaja particular sobre el tiempo invertido por los cazadores y recolectores en la obtención de alimentos.[4] Un cuidadoso estudio comparativo de horticultores *swidden* y cazadores traería problablemente a colación el punto de mira tradicional de que la «revolución» neolítica representó para el hombre un alivio en cuanto a la búsqueda de alimentos y le deparó «tiempo libre para edificar cultura».) De todos modos, esta clase de horticultura no exige generalmente mucha fuerza de brazos: una sola familia realizará muchas de las operaciones principales en sus propios campos, tal vez sin más ayuda externa que para los trabajos de aclarado. Y a pesar de lo primitivo del equipo, los rendimientos pueden ser considerables en proporción al esfuerzo empleado, mayores que en ciertos sistemas de cultivo intensivo.[5]

El inconveniente principal de la agricultura *swidden* es el gran espacio de tierra arable que requiere. Con barbechos consuetudinarios de ocho, diez o más años, cada comunidad ha de tener a su disposición mucha más tierra de la que está en explotación en cualquier momento dado.[6] En consecuencia, la densidad demográfica es con frecuencia más baja que la exigida por el cultivo intensivo o la agricultura de riego. La densidad de población de los cultivadores forestales suele ser inferior a cuatro habitantes por kilómetro cuadrado. También el tamaño de los poblados es reducido: pueblos mayores de un promedio de 200 a 250 almas se encuentran raramente en las extensiones de agricultura *swidden*.

En realidad, el crecimiento demográfico puede representar una grave amenaza para este tipo de explotación agrícola, amenaza que se materializa sobre todo en «reservas nativas» reducidas, como acontece en Africa. Faltando tierra libre para la expansión, la creciente necesidad de alimentos ha de ser combatida mediante la reducción de los períodos habituales de barbecho, impidiéndose con ello la total recuperación de las tierras. El equilibrio entre el hombre y la naturaleza queda roto. Se producen cambios irreversibles

[4] Cf. FREDERIK B. MCCARTHY y MARGARET MCARTHUR, «The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life», en C. P. MOUNTFORD, ed., *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land: Anthropology and Nutrition*, vol. 2, Melbourne University Press, 1960, pp. 145-194.

[5] Cf. D. E. DUMOND, «Swidden Agriculture and the Rise of Maya Civilization», en *Southwestern Journal of Anthropology*, XVII, 1961, pp. 301-316.

[6] Tal es el caso de la comunidad que ha de mantener una ocupación continua. Evidentemente, si los asentamientos y las superficies de cultivo han de ser trasladados tras uno o dos ciclos agrícolas, las exigencias de suelo son asimismo sustanciales.

en el suelo y la vegetación, con la formación de suelos duros deficitarios en materias orgánicas (lateritización) y de hierbas correosas y turbas que sitúan la tierra fuera de toda posibilidad de explotación agrícola.

La agricultura de «tala y quema» proporciona una existencia material más copiosa que el sistema de caza y recolección nómada, aunque tal vez no tanto por efecto de la mayor productividad del trabajo como por la mayor sedentariedad. Los pueblos nómadas han de basar sus condiciones de vida sobre lo que pueden llevar consigo. Una existencia sedentaria, en cambio, permite la acumulación por lo menos de una parte reducida de artículos domésticos necesarios: un ajuar sustancial, con cacharrería, telas, esteras y otras baratijas primitivas. Es verdad que en algunos casos se crea un notable progreso cultural en todos los frentes mediante una producción pura y exclusivamente propia del sistema de tala y quema; por ejemplo, los mayas de las tierras bajas, que de este modo presentan, a nivel más elevado, una paradoja análoga a las ricas culturas tribales de los indios de las costas noroccidentales establecidos sobre la base de la caza, la pesca y la recolección. Pero la masa principal de los agricultores forestales no alcanza niveles de «alta cultura». Tienden a organizarse como simples tribus segmentarias. Porque esta forma de adaptación suele maximizar las resquebrajaduras locales a expensas de la organización regional. La capitalización de la infraestructura tribal conduce a un sistema descentralizado de comunidades autónomas más que a un cacicato piramidal.

La agricultura *swidden* ejerce efecto centrífugo sobre la distribución de los asentamientos, y una población dispersa a través de la selva tropical no está bien situada para la unificación política. Los primeros agricultores pueden estar en condiciones de reunirse en grandes colonias, pero a costa de la necesidad de un movimiento centrífugo crónico hacia tierras vírgenes. En cambio, la agricultura forestal sedentaria exige una amplia reserva de tierra y, por lo tanto, un despliegue disperso de los habitantes. Aquí las principales alternativas son: 1) un muestrario de aldeas o caseríos esparcidos por el territorio, rodeado cada uno de las tierras necesarias a su subsistencia, o 2) pueblecitos de 100 a 150 moradores separados entre sí por vastas superficies cultivables.[7] Considerada en relación con los medios de comunicación existentes, esta tenue distribución

[7] Pueblos algo mayores podrían mantenerse mediante un pacto que comportase la ocupación estacional de aldeas cercanas a campos distantes, con

demográfica es un inconveniente político. Excepto a lo largo de vías acuáticas navegables, los grupos locales pueden verse condenados al aislamiento de la selva. Entonces la autoridad de los jefes no se proyecta fácilmente más allá de su propia vecindad ni, por otra parte, resulta fácil coordinar los asuntos de pueblos o distritos diferentes. Una organización mayor tiene que luchar con un bloqueo ecológico.

Al propio tiempo, y ello es quizá más importante, las circunstancias de la producción separan radicalmente el pueblo o la comunidad de vecindario de los agricultores forestales. Por lo general, la especialización regional de la producción es limitada, y cada grupo local dispone de la mano de obra y la organización que requieren sus propios negocios. Los derechos a la tierra son correspondientemente exclusivos, establecidos al nivel familiar, de aldea, linaje o comunidad, o a varios de ellos simultáneamente, pero raras veces a un nivel más elevado.

Añádase a esto que el cultivo continuado en el bosque secundario no evoca ninguna antítesis entre la espada y la reja del arado. Antes al contrario, el cultivo puede pasar a ser directamente una competencia intercomunal, por tratarse de tierras valiosas. El *statu quo* económico requiere una proporción equilibrada hombre-tierra, evidentemente, que se rompe con facilidad por causa de las variaciones locales en los índices de natalidad y mortalidad. La ocupación, por grupos mayores, de los suelos arables de los menores, es no sólo la única forma de restablecer el equilibrio, sino a fin de cuentas una táctica comprensible, y la general disposición militante de muchas tribus forestales testifica cierta voluntad de adoptarla.[8] Los efectos sobre las relaciones intercomunales son complicados, pero en conjunto esta preocupación egocéntrica por el *Lebensraum* estimula la solidaridad local a expensas del tribalismo. Las avenencias amistosas con determinadas comunidades próximas pueden resultar útiles, tanto para frenar la competencia como para promo-

la reagrupación en el pueblo después de la cosecha. Pero si se consigue de este modo una concentración demográfica mayor, el espacio que queda entre las aldeas es probablemente mayor también que el usual.

[8] Cf. ANDREW P. VAYDA, «Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists», en *American Anthropologist*, LIII, 1961. La amplia distribución de la organización del matrilinaje corporativo entre los agricultores forestales puede relacionarse además con la competencia crónica. Las mujeres son un núcleo estable de horticultoras, ligadas forzosamente al suelo, del mismo modo que sus hombres han de desasirse de él por sus actividades guerreras.

ver alianzas contra otros grupos. Incluso así, fuera de este círculo mínimo de relaciones pacíficas, no seguro él mismo por completo de disensiones, la comunidad es con frecuencia separada, por sus propios intereses, de un mundo hostil que muy probablemente encierra colegas tribales.

Nomadismo pastoral

En algunos aspectos fundamentales, el nomadismo pastoral es el reverso ecológico de la medalla de la agricultura forestal: una adaptación a las tierras herbáceas semiáridas abiertas como contrapartida a la selva lluviosa tropical, una entrega a la explotación agraria animal con exclusión virtual de todo cultivo agrícola, o una base económica más de cacicatos que de tribus segmentarias. Si la generalizada economía mixta del primitivo Próximo Oriente se toma como prototipo neolítico, el pastoralismo representa una rama especializada en dirección contraria a la agricultura forestal.

El habitat clásico de las tribus pastoras es el cinturón seco transcontinental de Asia y Africa: Manchuria, Mongolia, Tíbet, Turquestán, Irán, Arabia, el Sájara y sus alrededores. Allí viven los pastoralistas más famosos, como las hordas mongolas y turcas del Asia Interior y los «nobles beduinos» de Arabia. En forma atenuada, el pastoralismo se extiende por el norte del bosque y la tundra de Eurasia, una región dominada, desde Laponia a Kamchatka, por los criaderos de renos. En Africa los pastoralistas se distribuyen por el gran arco de las tierras herbáceas del norte, este y sur de la selvática cuenca del Congo: desde pueblos como los fulanis de la sabana del Africa occidental hasta los turkanas y masais de la oriental, y de allí en torno a la región suroccidental, donde los hotentotes, hereros y otros practican una variante de la explotación agraria propia del este africano.

Este es, junto con la agricultura forestal, uno de los principales ecotipos tribales. Los pastores del Asia interior suman millones. En Africa, la superficie ocupada por el pastoralismo es mucho mayor que el total de las tierras cultivadas. La décima parte por lo menos de los habitantes de las montañas y mesetas del Asia suroccidental son pastores nómadas, y el quinto de la población de Arabia lo es también. El pastoralismo propiamente dicho, que supone la plena entrega a la ganadería con descuido total de la agricultura, no se desarrolló en la América precolombina, si bien en la época de contacto posterior algunos pueblos, como los navajos criadores de ovejas, entraron en la categoría pastoral.

El pastoralismo es la negación de la agricultura, si bien tal vez no en sus orígenes, y con frecuencia en sus formas actuales, puede comprenderse separado de las comunidades agrarias. El pastoralismo clásico, el nomadismo extremadamente móvil del Asia interior, parece haberse desarrollado hacia 1500-1000 a. de J. C. como derivación de la explotación agraria mixta.[9] Esta última fecha da que pensar, ya que miles de años antes economías neolíticas diversificadas se habían aproximado por muchos puntos a la estepa asiática semiárida, ocupando tierras de transición que favorecían la intensificación del aspecto animal del complejo de subsistencia. Sin embargo, no parece que se produjera una daptación extensiva a las tierras de pastos, como si hubiese habido algún impedimento a una separación terminante de las zonas núcleo neolíticas. En parte la repugnancia puede atribuirse quizás a la falta, en todo aquel tiempo, de medios de transporte apropiados para seres humanos, tal como los exige el pastoreo a gran escala en la estepa: el caballo no fue montado hasta muy avanzado el segundo milenio precristiano, y el camello no fue domesticado al parecer hasta entonces. Pero en otras partes puede haberse debido a la ausencia de un empuje suficiente desde atrás que, haciendo poco seductora la ocupación continuada de una zona económica marginal, convirtiera en atrayente incluso un semidesierto. Considerando la historia de la frontera ecológicamente transitoria de China y del interior de Asia, Owen Lattimore fue llevado a sugerir que allí la expansión de una civilización china dominante y explotadora suministró la fuerza decisiva.[10] Adoptar una ganadería móvil era, para los pueblos marginales, un acto de resistencia, incluso de libertad. «Allí donde unas condiciones óptimas de pastoraje iban acompañadas de otras mínimas de agricultura —escribe Lattimore—, el granjero pobre podía transformarse en nómada próspero abandonando su parte escasamente privilegiada de civilización y acomodándose a la estepa.» La aplicabilidad general de la tesis de Lattimore es problemática. El pastoralismo puede haber sido inventado más de una

[9] Me refiero aquí particularmente al pastoralismo extensivo, móvil y ecuestre. Pastores más sedentarios y a menor escala, sin animales de transporte, pudieron aparecer mucho antes en los bordes de los establecimientos neolíticos del suroeste de Asia.

[10] OWEN LATTIMORE, *Inner Asian Frontiers of China*, American Geographical Society, Research Series núm. 21, Nueva York, 1951. Véase también LAWRENCE KRADER, «Culture and Environment in Interior Asia», en *Studies in Human Ecology*, Social Science Monographs, III, Pan American Union, Washington, 1957, pp. 115-138.

vez, pero, en ciertas ocasiones por lo menos, más como producto accesorio de civilización imperial que como resultante directo de la evolución neolítica.

Se aplica a tantos pueblos el calificativo de *nómadas* o *pastoralistas*, que se hace necesario dar mayores precisiones sobre las prácticas correspondientes. Los pastoralistas nómadas son ganaderos totalmente especializados, dedicados por completo al cuidado de sus numerosos animales y a la existencia móvil que esto comporta. Su movilidad y su confianza especializada en las reses son mutuamente contingentes: los rebaños han de ser conducidos de un prado a otro, de una aguada a otra, y el movimiento que esto impone a la gente la imposibilita para atender a las plantaciones agrícolas. Los pastoralistas se aventuran a prácticas mínimas de agricultura, pero los nómadas pastorales «auténticos» han de renunciar por completo a todo cultivo. En ciertas zonas periféricas de condiciones rigurosas y en algunas extensiones marginales de centros importantes de pastoralismo, los habitantes pueden tener que depender en alto grado de determinadas especies animales: el camello en Arabia septentrional, el reno en Siberia, el ganado vacuno en el Africa suroccidental. El pastoralismo integral del centro de Asia, sin embargo, abarca un complejo de animales —caballos, bueyes, camellos, ovejas, cabras— con un equilibrio ganadero bien ajustado a las condiciones climáticas y de pasturaje.

En todas partes el cuidado de los rebaños exige frecuentes cambios de campamento y, a veces, prolongadas marchas. Hay nómadas que recorren hasta 1500 km en sus desplazamientos anuales. Como rezan los antiguos anales chinos, «su país es el lomo de su caballo». Pero las migraciones no se hacen a la buena de Dios, sin objetivo fijo. Las tribus nómadas (o subdivisiones tribales) tienen países: pasturajes y aguadas bien determinados, aprovechables en épocas diferentes y a través de los cuales la gente y sus ganados deambulan en un ciclo regular anual.[11]

El nomadismo es la más extensiva de las economías tribales. Correspondientemente, la población humana presenta en él una reducida densidad, aun cuando, considerando el grado de movimiento, la comunicación y la acción recíproca entre los nómadas pueden ser desproporcionadamente intensas. Durante la mayor parte del año

[11] En ciertas regiones del suroeste de Asia diversas tribus nómadas utilizan, previos pactos concertados, los mismos pastos unos tras otros; cada uno tiene derecho a determinados herbajes *en tiempos estipulados*. Véase FREDRIK BARTH, «The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia», en *Norsk Geografisk Tidskrift*, XVII, 1959-1960, pp. 1-11.

aquellas gentes pueden viajar en grupos de 100 a 200 o menos y raramente, y entonces por breve tiempo en general, cabe que se reúnan en grupos más numerosos. Las densidades demográficas oscilan principalmente entre 0,38 y 1,93 almas por kilómetro cuadrado. En la rica estepa del noroeste del mar Caspio los mongoles calmucos presentan una densidad media de siete por kilómetro cuadrado, poco más o menos; en cambio, en algunas partes del desierto de Gobi la población relativa nómada se reduce a 0,07 habitantes por kilómetro cuadrado.[12]

No son las personas lo único que escasea. De los nómadas se ha dicho acertadamente que su riqueza es una carga. Y esta carga se convierte muy pronto en una contradicción a su movilidad. Una acumulación de bienes materiales que rebase cierto punto reduce la libertad de movimientos del pastoralista, menguando así su capacidad de cuidar de sus ganados y amenazando sus posibilidades de subsistencia. Por consiguiente, y valiéndonos de otra expresión de Lattimore, «el nómada puro es un nómada pobre». O, si no es pobre exactamente, su haber ha de ser transportable e irrompible. Así, si la idea que tiene el pastoralista de la riqueza consiste en las relucientes ajorcas que pueden colgarse en un vestido o aplicarse al tocado de su mujer, la cosa se comprende perfectamente.

Por muy sencillas que sean sus necesidades, los pastoralistas están característicamente incapacitados para satisfacerlas con sus propios recursos.[13] El ganado suministra alimento (generalmente no tanto en carne como en leche o sangre), estiércol para combustible, pieles para utensilios de cuero, lana o pieles para vestidos y tal vez para las tiendas. Así pues, el ganado y sus productos son mercancías negociables, y en esta forma puede ser de valor decisivo para la existencia de los pueblos pastores, considerando que los nómadas han de adquirir por trueque con comunidades agrarias las cosas indispensables que no pueden producir ellas mismas.

La relación del pastoralista con los agricultoralistas sedentarios es comparable a la de un matrimonio feliz: el nómada no puede

[12] Algunas densidades representativas (habitantes por kilómetro cuadrado) de Africa: masai, de Kenia, 1,66; íd. de Tanganica, 0,77; fulani, 0,92; turkana, 1,27; somalíes, 2,23; mukogodo, 2,31. Según William Alan, *The African Husbandman*, Oliver y Boyd, Edimburgo, 1965, p. 309.

[13] Precisa prevenir a los estudiosos que entre las autoridades hay una controversia acerca de la capacidad de los nómadas para subsistir independientemente aparte del comercio (u otras relaciones económicas) con los agricultores. Sin insistir, este comercio es una condición necesaria o universal del pastoralismo. He caído aquí, tal vez demasiado enfáticamente, en el lado «no autosuficiente». O sea, supongo el comercio una condición normal.

sufrir al granjero, pero no puede vivir sin él. El famoso menosprecio del pastor por la vida quieta refleja en parte sus propios conflictos. Diríase que de este modo se reconcilia con su pobreza, conservando así su libertad. Sin embargo, los pastores nómadas se sienten atraídos hacia aquellos a quienes desprecian, por razón de supervivencia, y raramente se les encuentra alejados de comunidades sedentarias y sin un intercambio regular con ellas. Los pueblos pastores y agricultores de una zona determinada comprenden sectores económicos complementarios: uno que explota las posibilidades agrícolas locales, otro las ganaderas de las tierras herbáceas circundantes y los dos viven en incómodas relaciones de comercio y tensión.

Con frecuencia la estepa no proporciona una economía completa. Esta exige productos agrícolas, industriales y habilidad técnica. Sin grano y otros alimentos vegetales, la dieta del nómada resulta insuficiente. Además, en las estaciones pobres en pastos (por ejemplo, el pleno verano en Arabia), el nómada puede verse imposibilitado para mantener a su ganado, y no tiene más remedio que bajar a la ciudad para satisfacer sus necesidades y tal vez estipular ciertos arreglos con agricultores locales para tener acceso a los rastrojos de los campos cosechados. Y tampoco la móvil vida nómada se presta a una alta especialización artesana. Los pastoralistas dependen de las ciudades para los artículos manufacturados imprescindibles, que van desde los utensilios metálicos y las armas hasta los vestidos, calzados y telas para sus tiendas. La observación que sigue, relativa al Asia suroccidental, indica hasta qué extremo los pastores nómadas pueden depender de sus vecinos agricultores:

> De la totalidad de objetos contenidos en el hogar de un nómada —ya se trate de un kurdo del Irán occidental o de un gujar del Paquistán septentrional— sólo una pequeña parte han sido producidos por él mismo o por otro nómada; y de los alimentos que una familia de éstas consume al año, únicamente una pequeña fracción lo constituyen derivados pecuarios.[14]

Los nómadas intercambian productos pecuarios por productos de las ciudades, ya con comerciantes amigos establecidos desde

[14] FREDRIK BARTH, «Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia», en *The Problems of the Arid Zone*, UNESCO, París, 1960, página 345. Estudiando el Asia central, Owen Lattimore observa que «a pesar de la antipatía recurrente, hay una especie de simbiosis entre tados los grupos importantes de pastores nómadas conocidos por la historia y ciertas sociedades sedentarias, tal vez más de una». (*Op. cit.*, pp. 333-334.) En otras zonas pueden encontrarse excepciones aparentes en lo relativo a la simbiosis; por ejemplo, pastores siberianos o ganaderos del Africa suroccidental, como los hereros.

mucho tiempo antes, ya en mercados locales. A veces se adoptan estrategias más siniestras: robo, incursión armada, exacción de tributos por la fuerza o —al estilo de simulacro de protección— acudiendo a la amenaza de la violencia. Otras veces los pastores habrán de resignarse a la servidumbre para obtener lo que necesitan, alquilándose como trabajadores agrícolas o como colonos granjeros. O bien el nómada puede actuar valiéndose de su fuerza económica: si es rico puede comprar tierras urbanas y percibir rentas en especie y en dinero.

Con frecuencia la incursión armada y el comercio son tácticas alternantes entre grupos interdependientes. La primera puede fácilmente parecer al nómada el procedimiento más factible para tratar con los habitantes de las ciudades; así la ciudad que un año acogió gustosa el intercambio comercial con los hombres de la estepa, vese el próximo víctima de ellos, transformados en una horda de saqueadores que arremeten contra los indefensos pueblerinos como el lobo contra las ovejas. La furia ocasional de los nómadas pone de manifiesto otra contradicción entre la riqueza y la movilidad, aquí a un nivel regional superior. Al explotar a los ciudadanos mediante la violencia los nómadas no hacen sino invertir las relaciones ordinarias. En el comercio pacífico el pastoralista se halla en desventaja; es el más pobre. El intercambio es más apremiante para él que para el hombre de ciudad. Y no puede aguardar indefinidamente que mejoren las condiciones, puesto que ha de ponerse de nuevo en camino, y lo antes posible, en busca de pastos verdes. En cambio, pese a que son inferiores económicamente a los sedentarios, militarmente los nómadas son superiores a ellos. Nacido y criado sobre la silla y formado para una carrera de rapiña y venganza, el nómada pastor adopta la preparación bélica como una forma de vida. Con su consumada destreza, una banda nómada puede atacar, robar y desaparecer sin peligro de ser perseguida en la inmensidad, esfumándose sin dejar huella, como un río que desaparece en las arenas del desierto. Con frecuencia los moradores de las ciudades nada pueden oponer a estas tácticas, como no sea una muralla. Así las relaciones económicas entre pastoralistas y ciudadanos no se corresponden con el equilibrio de fuerzas entre ellos. A menudo la incursión armada debe parecer a los nómadas un expediente mejor que el comercio, sobre todo cuando han sufrido pérdidas de ganado por efecto del tiempo, la enfermedad o el robo, en cuyos casos poco tienen para intercambiar.

El arrendamiento y la propiedad nómadas reflejan otras contradicciones de la vida pastoral, contradicciones tan profundas que

son capaces de desarraigar de la estepa a personas criadas en ella, forzándolas a adoptar una existencia sedentaria. Cierto que el nómada pobre es el nómada auténtico, pero si su pobreza es excesiva se convierte en una amenaza a la pureza de sus colegas. Si el número de reses que constituyen el rebaño de una familia cae por debajo del mínimo necesario para la subsistencia —caso frecuente dadas las contingencias de la economía doméstica y de la guerra— otras familias «acuden» en ayuda, no sin exponerse a algunos riesgos, ya que podrían encontrarse a no tardar en la misma situación. Los nómadas suelen mostrarse más egoístas que los agricultores. Las disposiciones sociales de los pueblos pastores con frecuencia les inhiben de toda responsabilidad en lo relativo a la prosperidad de los demás, por lo cual las familias pobres son empujadas por la miseria a la ciudad antes de que se conviertan en rémora para el capital pecuario de todos los afectados potencialmente. En algunas regiones la afluencia de pastoralistas a comunidades sedentarias se ve acrecida por el crecimiento natural, relativamente elevado, de las poblaciones nómadas cuyas costumbres dietéticas e higiénicas son más sanas que las de los habitantes de las ciudades. Mientras tanto, los pastoralistas ricos no dejan de tener sus propios problemas. Las grandas manadas son de difícil gobierno y el propietario, al enfrentarse con la perspectiva de la mengua de rendimientos, puede sentirse inclinado a invertir sus excedentes en otras clases de propiedad, como tierras urbanas, por ejemplo. Entonces el individuo acaudalado pone en juego la contradicción entre la riqueza y la movilidad. También él «fija» su residencia: quiere vigilar sus posesiones y disfrutar de sus productos. Esta «sedentarización» del excesivamente pobre y el excesivamente rico constituye un fenómeno normal en muchos lugares y es otra faceta de la interdependencia entre la estepa y la ciudad.[15]

Así pues, la adaptación pastoralista crea complejas relaciones con la naturaleza y con otras sociedades. ¿Cuáles son los efectos sobre la estructura social nómada? Generalmente una amplia cohesión, el tribalismo, y cierta centralización a niveles más elevados. Con frecuencia los pastoralistas dan origen a cacicatos.

La forma de producción origina relaciones entre comunidades nómadas y su combinación en «hordas» mayores, dada una densidad humana y animal suficientes. El estudio comparativo de Lawrence Krader sobre las tribus del Asia central indica que los grados de

[15] BARTH, *op. cit.* y *Nomads of South Persia*, Humanities Press, Oslo University Press, Nueva York, 1961.

integración política varían en razón directa de la densidad demográfica y, en último término, con la abundancia natural de agua y pastos. Los pueblos situados más favorablemente están en condiciones de edificar una estructura política a través de varios niveles de integración —a lo largo de líneas genealógicas, a modo de clanes cónicos— e incluso de lanzarse a grandes conquistas imperialistas y darse el lujo sacerdotal de participar en grandes religiones universales. Los nómadas pobres, sin embargo, están reducidos a uniones políticas elementales, pese a que su sistema de descendencia puede ser en principio el mismo.[16]

Dada la densidad requerida, una adaptación nómada pone en movimiento ciertas fuerzas de cohesión política. Las comunidades estipulan convenios regionales de paz interior, defensa colectiva y redistribución periódica de recursos naturales. Se organizan en confederaciones regionales o tribales y tal vez reconocen a un jefe supremo. Ello a pesar de las continuas migraciones y, de hecho, en parte por causa de ellas. El tribalismo mitiga las frecuentes colisiones entre campamentos vecinos y minimiza la competencia por los pastos. Además, procura ventajas en otra esfera del conflicto pastoral: las incursiones endémicas del ganado, y sus contraincursiones, de la vida nómada. Decimos «endémicas» porque las reses son vulnerables a la enfermedad y los pastos a una naturaleza caprichosa, pero la cría de rebaños llevada a la máxima intensidad es un negocio lento, tal vez demasiado lento para detener la servidumbre, la sedentarización o la muerte. Así en su lugar, como dicen los beduinos, «las correrías son nuestra agricultura». Las incursiones armadas para robar ganado son, desde luego, decisivas al mismo tiempo que inamovibles. Pero también estimulan las alianzas ofensivas y defensivas entre las comunidades, así como los pactos de lealtad a personajes poderosos capaces de ampliar la seguridad y distribuir botín. Finalmente —y ésta es tal vez la fuente interna más importante de la cooperación nómada— los ciclos anuales de grupos vecinos han de coordinarse, so pena de fracasar en el reparto equitativo de los recursos pastorales. Esto comporta a menudo una asignación anual de pastos entre comunidades vecinas y quizá también ciertos convenios con poblados agrarios u otras confederaciones nómadas de las proximidades de las rutas pastorales proyectadas. Evidentemente, no cabe tomar decisiones acerca de mo-

[16] LAWRENCE KRADER, «Ecology of Central Asian Pastoralism», en *Southwestern Journal of Anthropology*, XII, 1955, pp. 301-326; y «Principles and Structures in the Organization of Asiatic Steppe Pastoralists», *op. cit.*, pp. 67-92.

vimientos migratorios por parte de una comunidad aislada. Deben efectuarse por acuerdo de los dirigentes de campamentos vecinos o bien han de ser impuestos a la colectividad de comunidades por un jefe supremo.

Las adaptaciones de los nómadas a los establecimientos agrarios tienen implicaciones similares: confederación y centralización de los ganaderos. La riqueza de la ciudad obra sobre los nómadas como un imán sobre las limaduras de hierro, no sólo atrayéndolos, sino además asociándolos en el curso del proceso. Esta cohesión es claramente funcional allí donde los pastoralistas se enfrentan con centros sedentarios como militares saqueadores o como señores feudales políticos. Pero incluso allí donde aparecen en mercados urbanos como pacíficos mercaderes, una fuerte organización puede ofrecer sutiles ventajas; por ejemplo, influyendo favorablemente, como amenaza encubierta, los tipos de intercambio de productos pecuarios. Además, para los nómadas es útil contar con un representante principal, establecido tal vez permanentemente en la ciudad, que se encargue de tramitar la reparación de ofensas, gestión imposible durante una estancia necesariamente breve.

Entretanto, los ciudadanos tienen necesidad complementaria de tratar con «personas de autoridad» entre los salvajes. Como los *colonos* europeos en Africa o el Pacífico, la primera tendencia de los habitantes de las ciudades es «encontrar un jefe», necesidad tan imperiosa que se hace preciso inventar caudillos nómadas cuando no existen ya. Una entidad política nómada cristaliza por presión exterior. Como observa Fredrik Barth acerca de los pastoralistas de Asia suroccidental:

> Allí donde las tribus tienen organizaciones de linaje acéfalo, como entre los nómadas pathanes, las autoridades no han conseguido tratar a través de esta organización y han creado esencialmente jefes insistiendo sobre el pacto con «personas de autoridad». En el contexto de su propio sistema, estas personas podían considerarse como delegados que hablaban en nombre de asambleas de linaje. Pero gracias al apoyo que recibían del exterior, su posición se hacía más firme, y las relaciones con centros sedentarios han sido un factor constante para cambiar organizaciones políticas tribales del tipo acéfalo (es decir, segmentario) por el centralizado.[17]

El afán de la ciudad por contar con un jefe es, en parte, de naturaleza económica. También los habitantes sedentarios necesitan de alguien a través del cual puedan tratar con los nómadas en ge-

[17] BARTH, «Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia», p. 349.

neral y formular reclamaciones contra ellos cuando se tercia. (Es corriente en Asia suroccidental encontrar jefes nómadas que por ocupación no son sino habitantes de ciudad, y probablemente también graduados por la Universidad de Columbia.) Además, los jefes influyentes pueden ser empleados por los ciudadanos para tener bajo disciplina a los indómitos hombres de la estepa. La ciudad interviene en la política esteparia, del mismo modo como China solía hacerlo en la frontera noroccidental, con miras a neutralizarla o a crear una almohadilla de «indios amigos». Esto puede ser peligroso; supone subdividir cierto grado de organización nómada y cierta proporción de caudillaje, aunque no demasiado de una y otro, para no llevar a un dragón a las puertas de la ciudad.

En todo caso, la tendencia de los pastoralistas a formar cacicatos, con frecuencia no es tan plena como pudiera. Los etnógrafos hablan de una relativa inestabilidad en las entidades políticas nómadas, inestabilidad que formulan de modos diversos: como conflicto entre parentesco y contrato, entre descendencia e «individualismo», o (refiriéndose a los cargos más elevados) entre sucesión hereditaria y «usurpación». Ya hemos descubierto una fuente de flaqueza en la infraestructura de la comunidad: la necesidad de limitar la solidaridad social y, con ella, las responsabilidades económicas extensivas, de modo que las familias venidas a menos sean expulsadas antes de convertirse en una carga para el ganado de la comunidad. La transacción individual en mercados urbanos, que exige acumulación personal de los medios de comercio a expensas de la caridad local, tendería a producir efectos disgregadores similares.

A su vez el militarismo nómada puede comprometer los principios sociales por conveniencia, en todos los niveles de organización. Familias, campamentos o sectores tribales enteros tienen que refugiarse donde puedan. Aun cuando la descendencia común puede considerarse la base idónea de la colaboración, las exigencias pueden disminuir por otra parte. Una combinación *ad hoc* de fuerzas que suministre seguridad es preferible a una alianza genealógica, que es correcta sólo moralmente. El militarismo da también rienda suelta a la conquista personal de poder, recompensando con seguidores a quienes pueden premiarlos. Pero este tipo de hombres no son necesariamente jefes por derecho de cuna. Por una parte esto significa que los caudillos carismáticos usurpan o crean la condición oficial más que la heredan; por otra, que sus secuaces y grupos subordinados pueden estar vinculados más por lealtad personal que por ley de parentesco, reclutados al servicio del señor por la

promesa de gloria y botín o por temor de perder lo que de esto poseen.

La «anarquía» del caudillaje nómada se manifiesta, pues, en dos dimensiones. En primer lugar, la jefatura se basa sólo de modo insustancial sobre un sistema de descendencia corporativo, como el clan cónico. La afiliación de linaje hace concesiones a las relaciones contractuales: servidumbre, clientela, vasallaje y hermandad de sangre. En segundo lugar, con frecuencia no queda terminada una pirámide política simétrica, con jefes de diversos rangos al frente de subdivisiones de distintas magnitudes. El poder tiende a concentrarse en la cúspide, con grupos subordinados, supeditados al jefe supremo en condiciones de relativa igualdad y separación.

Tribus de cazadores, pescadores y recolectores

La franja occidental de Norteamérica, desde California hasta la Alaska meridional, estuvo ocupada, en tiempos aborígenes, por tribus que no conocían la agricultura ni la ganadería. De modo similar, ciertas tribus del suroeste de Nueva Guinea subsistieron más sobre la base de la recolección de frutos selváticos que sobre la producción de alimentos. La combinación de la estructura tribal y la producción cazadora-pescadora-recolectora es, de todos modos, excepcional. Generalmente depende de la existencia de uno o dos alimentos silvestres en abundancia extraordinaria, por ejemplo pescado (sobre todo salmón) en el noroeste americano, bellotas en California o sagú en Nueva Guinea, que, recogido en su estación, proporciona algo comparable a una cosecha agrícola. Podría decirse de esas gentes que practican una «agricultura natural».

Con todo, al ensalzar la liberalidad de la naturaleza no se debe restar valor a la capacidad de los hombres. Mediante unas técnicas extremadamente perfeccionadas capitalizan sus excepcionales oportunidades. No son pocos el talento y la habilidad que hay en los procedimientos con los que las tribus californianas hicieron comestible la bellota, venenosa en estado natural, o en los numerosos métodos de capturar y conservar el salmón, ciertos mamíferos marinos y otros alimentos, que practican los indios de la costa noroeste de Norteamérica. La productividad de estas últimas tribus en particular resistiría perfectamente la comparación con pueblos agrícolas aborígenes de América del Norte.

También las tribus cazadoras-recolectoras pueden disfrutar de iguales comodidades que el promedio de las «neolíticas». Muchos

de los mejores escultores en madera del mundo primitivo son cazadores y recolectores tribales, como los asmats de Nueva Guinea y los indios de la costa noroccidental. Los pieles rojas de California son generalmente famosos por sus trabajos de cestería entre los pueblos primitivos (y en realidad, entre todos). A estos talentos va asociada una existencia semisedentaria —en «poblados estacionales» por lo menos— y, a veces, una vida aldeana de todo el año.

Las densidades demográficas de las tribus cazadoras-recolectoras son también equiparables a los índices neolíticos. La densidad de la población aborigen de California alcanzaba aproximadamente el mismo nivel que cualquier región al norte de México, incluyendo las agrícolas.[18] Los indios de la costa noroeste les seguían muy de cerca. Ciertos pueblos de los asmats (Nueva Guinea) albergan hasta 2000 habitantes. Esto, sin embargo, puede ser de diez a veinte veces el promedio correspondiente a tribus cazadoras-recolectoras, cuyos establecimientos pueden compararse en general a los de los agricultores forestales.

También como esta clase de agricultores, la pequeña comunidad de cazadores-recolectores se inclina a la independencia. No es que viva aislada socialmente. El pueblo está vinculado por parentesco y otros lazos a otros poblados de la tribu, y las incertidumbres de la recolección de alimentos convierten estas conexiones en cauces providenciales de ayuda material. Pero las mismas incertidumbres obstaculizan la unificación política de esta clase de comunidades y, con ello, la integración interna de cada una de ellas.

Las provisiones de alimentos naturales con que cuentan los grupos locales de tribus cazadoras-recolectoras están sujetas a muchas variaciones estacionales y anuales. La comunidad un día bien provista puede encontrarse otro día ante el problema de una gran escasez. Al no disponer de un fondo seguro de poder por disposición del cual un «área núcleo» pudiera dominar los poblados circundantes, estas variaciones imponderables no permiten establecer una base efectiva para entidades políticas regionales centralizadas. A lo largo de la costa noroeste, jefes de «noble» cuna ejercían influencia sobre los varios linajes («casas») y pueblos.

[18] A. L. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1947. Las cifras que da Kroeber para California son excesivamente bajas. Según Baumhoff, las densidades de las tribus californianas llegaban a 4,30 por kilómetro cuadrado; Martin A. Baumhoff, *Ecological Determinants of Aboriginal California Populations*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1963.

Pero ninguno podía mantener de modo continuado la supremacía sobre una región tribal, de igual manera que el salmón no abundaría año tras año en los ríos cuya soberanía reclamase uno cualquiera de los jefes.[19] Además, la movilidad del cazador, más restringida aquí de lo normal pero, con todo, evidente periódicamente, infecta un orden por lo demás estable con un sedimento de turbulencia. Las familias se dispersan hacia lugares favorecidos por la abundancia de frutos silvestres en determinadas estaciones, situándose con ello fuera de alcance y más allá del control central. Una disminución prolongada de los recursos alimenticios locales estimula una emigración permanente, minando el prestigio de posibles jefes y alterando radicalmente la correlación local y regional de fuerzas.

Así, pese a la densa población que es capaz de alimentar, el sistema recolectar desquicia, con las inseguridades que le son inherentes, toda estructura tribal. Entorpece continuamente la codificación política tanto de la comunidad local como de las agrupaciones regionales de comunidades. Los grupos locales tienden a perder coherencia y solidaridad en mayor grado que los establecimientos agrícolas, donde los recursos específicos explotados durante largos períodos proporcionan arraigo a fuertes formaciones corporativas. Al propio tiempo, las entidades políticas regionales (contrapuestas a las sociabilidades regionales) no se desarrollan fácilmente y, caso de hacerlo, quedan relativamente poco estructuradas. En general, si no invariablemente, las tribus de recolectores de alimentos son sistemas segmentarios amorfos.

Cazadores ecuestres

Los sioux, cheyennes, comanches y demás tribus de las grandes llanuras agotan casi las concepciones populares de los indios americanos. El estereotipo actual del «indio piel roja», ese intrépido guerrero ecuestre de cara pintada y tocado de plumas, fue característica de las llanuras y de ninguna otra región de América. Antes de la llegada del hombre blanco, aquel tipo de indio no existió en parte alguna. El florecimiento de la cultura de las llanuras constituyó un episodio pasajero, que duró solamente desde la introducción del caballo hasta la extinción del búfalo, en conjunto menos

[19] WAYNE SUTTLES, «Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish», en *American Anthropologist,* LXII, 1960, pp. 296-305; ANDREW P. VAYDA, «Re-examination of Northwest Coast Economic Systems», en *Transactions of the New York Academy of Sciences,* serie II, vol. XXIII, 1961, páginas 618-624.

de trescientos años, y estos acontecimientos decisivos de apertura y cierre, así como el tráfico subsidiario de la historia tribal durante todo el tiempo que duró aquel proceso, fueron «beneficios» de la civilización europea. No hay tampoco muchos paralelismos ecológicos en ningún sitio: una evolución poscolombina análoga en Patagonia, de la que poco se sabe, y otro proceso un tanto similar de caza a lomo de reno en Siberia (los tunguses septentrionales). Pero quizá las mayores analogías proceden de tribus pastoras por un lado y de otras exclusivamente cazadoras por otro. En cuanto a la adaptación a las llanuras, la combinación cría de caballo, caza del búfalo, incursión armada y comercio en un complejo interdependiente, encierra los rasgos esenciales de esta adaptación.

Como el nomadismo, la vida en las llanuras fue peripatética. Pero la movilidad venía dictada más por las manadas de bisontes libres objeto de caza que por las de caballos domesticados en régimen de pasturaje. Los búfalos siguieron un ciclo natural de concentración y dispersión, «ennegreciendo las llanuras» en masas inmensas durante su período de celo de fines de verano, esparciéndose luego en manadas menos numerosas en invierno y primavera. Los indios respondían con un ciclo social paralelo, reuniéndose para celebrar ceremonias tribales y cacerías comunes al término del verano, para disgregarse luego en bandas menores (o incluso en grupos emparentados más reducidos todavía) que se dedicaban a la caza ordinaria. En el momento más alto de la concentración la tribu entera (o un gran sector tribal) se reunía —tal vez unos millares de individuos—, pero las bandas y parentelas que por su parte seguían caminos separados comprendían sólo pequeñas fracciones del conjunto tribal.

Esta economía era de tierra extensiva y, por consiguiente, la densidad demográfica era reducida, sustancialmente por debajo de un habitante por kilómetro cuadrado en las llanuras del sur.[20] Como sucede con los pastores nómadas, el movimiento constante restringía también la cantidad y el carácter de la riqueza de los indios de las llanuras. No elaboraban alfarería, ni telas ni cestería, limitándose a fabricar unos pocos artículos en madera, piedra y hueso; pero en cambio contaban con productos de cuero y mercancías de metal y concedían enorme atención a su indumentaria adornada con abalorios, ajorcas y plumas.

[20] JERROLD E. LEVY, «Ecology of the South Plains», en VIOLA E. GARFIELD, ed., *Symposium: Patterns of Land Utilization and Other Papers*, American Ethnological Society, Seattle, 1961, pp. 18-25.

Una reminiscencia del nomadismo fue la continuada actitud de beligerancia ante enemigos tradicionales, así como la práctica del robo de caballos en la vida cotidiana. Entre los indios los conflictos se veían estimulados constantemente por su diferente grado de acceso a los productos europeos y se exacerbaban periódicamente por los desplazamientos radicales de los centros de mercado europeos y los cambios en sus demandas de artículos indios. Desde tiempo remoto las diversas tribus tuvieron oportunidades desiguales para adquirir caballos y armas de fuego; los primeros llegaron a las llanuras procedentes principalmente de las colonias españolas del sur; las segundas las traían los fabricantes franceses e ingleses del noroeste. De este modo algunas tribus se vieron en condiciones de expandirse a costa de sus vecinos más pobres, mientras los sitiados no tuvieron más recurso que adoptar todos los medios disponibles de conservación, desde la trampa hasta la alianza contra los fuertes. Pero el cálculo estratégico cambiaría bruscamente cuando el Missouri se abrió a la navegación de vapor, iniciándose un enorme tráfico de pieles de búfalo. Tribus que se habían encumbrado empujadas por una ola de superioridad de armamentos, se vieron entonces forzadas a retroceder ante gentes a las que antes habían aherrojado. Así, todo equilibrio militar sería probablemente roto a muy poco de haber quedado establecido y los indios alimentados por decenios de derrotas convirtieron en víctimas a los primitivos vencedores.[21]

Las presiones selectivas favorecieron la cohesión tribal, como entre los pastores nómadas. Pero, también de manera análoga a la condición nómada, la organización formal de esta cohesión se vio obstaculizada por la constante inestabilidad económica. Sus movimientos y encuentros dentro el mismo territorio imponían la solidaridad tribal en las bandas de las llanuras; y la guerra era asimisma una prima a la coherencia intertribal, e incluso a la intertribal alianza. Sin embargo, las tribus que habían tenido linajes y clanes antes de su entrada en las llanuras los encontraron ahora minados. Y tampoco se desarrolló ningún auténtico sistema centralizado de cacicato.

Las bandas de los llanos eran concentraciones laxas de individuos emparentados, que se constituían con la misma facilidad con que se disolvían, según aconsejaran las fluctuaciones en las existencias de caballos o las perspectivas cinegéticas. Esta misma

[21] FRANK RAYMOND SECOY, *Changing Military Patterns on the Great Plains*, American Ethnological Society Monographs, núm. XXI, 1953.

volubilidad impulsaba a los «grandes hombres»,[22] cuya influencia dependía de los éxitos aleatorios en la guerra y la cría de caballos. Así, la unidad tribal no era producida por un grupo segmentario de linajes y cabezas de éstos: la estipulaban las asociaciones entrecruzadas, como las sociedades militares y las gradaciones de edad, y acababa de plasmarse en consejos de notables. Las tribus de las llanuras se organizaron indudablemente a niveles elevados, pero con un mínimo de formalidad. Produjeron esquemas de cacicatos, mas no su estructura interna.

Agricultura intensiva

La irrigación de oasis fue probablemente una de las formas primitivas de la explotación agrícola en el noreste y ciertas variedades de riego fueron conocidas de los pueblos del neolítico mesoamericano. Adaptada a los grandes sistemas fluviales de Egipto, Mesopotamia y otros centros estratégicos, la irrigación se convirtió con el tiempo en la base técnica de muchas civilizaciones arcaicas. Sin embargo, persistieron tipos más sencillos de agricultura hidráulica en el mundo primitivo: en las regiones áridas o incluso en climas tropicales donde las plantaciones (por ejemplo, arroz o colocasia) se beneficiaban de grandes aportaciones de agua. En el suroeste americano, el riego en pequeña escala de la agricultura de inundación (utilizando el manantial controlado o desviaciones de cauces) constituía la base principal de los indios pueblo. Las complejas adaptaciones de los polinesios, que comprenden la pesca, la arboricultura y la agricultura forestal, con frecuencia acentúan la irrigación por agua corriente de la colocasia, sobre todo en Hawai, donde se debió a fecundas técnicas de construcción de zanjas, diques y terrazas, una proporción muy considerable de las posibilidades de subsistencia de los indígenas.

Estos son métodos intensivos de producción de alimentos. Las aguas de riego aumentan la fertilidad, permitiendo cultivos continuos o casi. El rendimiento del trabajo invertido no es necesariamente mayor que en el sistema de tala y quema, pero las cosechas relativas a las tierras arables son mucho mayores. Al no verse obligados a guardar sin cultivar y en reserva la mayor parte de sus

[22] En la terminología etnográfica los dirigentes de las llanuras se llaman «jefes»; en la tipología social son «grandes hombres» como los descritos en el capítulo 2.

tierras, los agricultores de regadío pueden mantener a poblaciones relativamente densas y colonias relativamente grandes. Hay pueblos aislados con más de mil quinientos moradores en el suroeste de Estados Unidos,[23] y la densidad demográfica de la zona de los pueblo fue la máxima de la América aborigen al norte de México. Los hawaianos, en cambio, no vivían en pueblos propiamente dichos, pero sus casas solariegas se concentraban a menudo en los valles inferiores y la densidad total era elevada; por ejemplo, aproximadamente 9,5 habitantes por kilómetro cuadrado en la «Isla Grande» (Hawai), a pesar de sus grandes extensiones de suelo no arable.

La relación cuidadosamente establecida con la naturaleza que comporta la agricultura hidráulica, sugiere ciertas estructuraciones sociales. Por ejemplo, un substrato estable de grupos locales sólidamente arraigados a la tierra y tal vez constituidos formalmente como linajes propietarios. Se requiere aquí un alto grado de cooperación —dentro y entre estos grupos— ligado con la conservación del sistema de riego y la distribución del agua a los campos particulares. Parece ser también necesaria cierta coherencia a niveles secundarios y más altos de organización, aunque sea sólo por efecto de la densa asociación de muchas personas.

La famosa «tesis hidráulica» formulada por K. A. Wittfogel[24] es apropiada a esta ocasión. Wittfogel sostiene que un sistema político extensivo y centralizado es una especificación funcional del riego a gran escala. El trabajo colectivo ha de movilizarse para la construcción, la conservación y la protección contra las inundaciones de las grandes obras hidráulicas. Por lo tanto, esto lleva consigo cierta organización de los habitantes: una sociedad dividida en un poderoso sector burocrático y un paisanaje sometido, la totalidad bajo el dominio de un gobernante prestigioso que disponga de autoridad ilimitada. La expresión política completa de la irrigación a gran escala es una «sociedad oriental» despótica, como el Egipto faraónico, el antiguo Perú o la China histórica. Por extrapolación «retrógrada», la analogía incompleta o primitiva sería un cacicato centralizado, como el hawaiano. La confianza en la irrigación en algunas jefaturas polinesias da escaso soporte a estos debates,

[23] El pueblo de Zuni contaba con 1700 habitantes en 1915-1916, con 2252 en 1951. Los poblados hopi albergan hoy en promedio 300 moradores, pero algunos se hallan casi yuxtapuestos y los cálculos para los siglos XVII y XVIII indican una población más numerosa. V. FRED EGGAN, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

[24] KARL A. WITTFOGEL, *Oriental Despotism*, Yale University Press, Nueva Haven, 1957.

pero incluso los hawaianos crearon una tecnología diversificada y la comunidad política polinesia no puede comprenderse como simple consecuencia de la irrigación.

Al exigir una construcción limitada y ofrecer pocas oportunidades de inspección y vigilancia de las aguas, la agricultura de inundación y demás sistemas hidráulicos elementales del suroeste americano plantean menos demandas de tipo organizador que la irrigación a gran escala. No es necesaria técnicamente una fuerte autoridad central y, en realidad, dado el nivel de producción de la zona de los pueblo, esta autoridad resultaría difícil de sostener. Pero esta simplicidad política no es ningún beneficio, sino que constituye un problema especial. Se hallan concentrados, quieras que no, muchos habitantes en las superficies abiertas al cultivo. Tenemos aquí una densa asociación *ecológica* —en los poblados hopi la gente vive amontonada— pero no una asociación *política* centralizada: una sociedad que vive en apreturas, pero que es capaz de formaciones moderadas de jefatura y organización política. En las circunscripciones de los pueblo, discretos sectores de clanes disponen de superficies independientes de tierras regables; y no hay allí ninguna organización más inclusiva que el pueblo, pese a que la ciudad más cercana puede estar situada al pie mismo de la meseta. Algunos antropólogos afirman la existencia de un sordo espíritu de pendencia en los pueblos que, en un momento de crisis, puede manifestarse en forma de acerbo tradicionalismo. La comunidad se disgrega: las personas que «no se sienten bien allí» se marchan a otra parte.

Para aquellos cuya educación está comprendida en las *Patterns of Culture* de Ruth Benedict,[25] la profunda turbulencia de la vida de los indios pueblo constituirá una sorpresa. La reputación de pacifismo de estas gentes —su desprendimiento «apolíneo»— está bien documentada. Pero esta insistencia ideológica sobre la armonía, esta disciplinada represión de todo conflicto, ha de entenderse dialécticamente. Compensa una falta de recursos políticos directos; es una de las formas de superar las resquebrajaduras sociales subyacentes. Otro de los equivalentes morales de la política de los pueblo, y tal vez el más importante de todos, es su intenso ceremonialismo. El bienestar de las personas y las buenas cosechas se consideran como dependientes de un ciclo anual de ritos que se siguen apretadamente, y ninguna invocación ritual a los dioses puede tener efectos positivos sin que reine la paz en la meseta y la

[25] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Miffin, Boston, 1934.

buena voluntad hacia el prójimo. Cada sector de clan, además, cuida y vigila los elementos que intervienen en una o más ceremonias. Por consiguiente, cada clan depende de los demás para su existencia. La coherencia impuesta por la ecología, pero no lograda en economía o en política, es afirmada en el plano religioso como división del trabajo ceremonial.

Esta adaptación del sistema cultural, la síntesis de reservas ideológicas cuando las instituciones de la primera línea de defensa resultan insuficientes, no es única, aunque se manifieste de modo distinto en otros contextos. Con harta frecuencia en el transcurso de la conquista colonial, los pueblos sojuzgados recurren a un culto religioso en su lucha contra los demonios extranjeros. Las culturas, como los soldados, encuentran dioses en madrigueras.

Adaptación intercultural

Nuestro estudio sobre ecotipos locales ha sido desigual en importantes aspectos. Obsérvese que los apartados consagrados a los nómadas pastores y a los cazadores ecuestres conceden considerable atención a las relaciones entre las tribus y los pueblos circundantes. La adaptación a cierto ambiente cultural ha sido presentada, en lo referente a los nómadas ganaderos, como su adaptación a las tierras herbáceas. Pero mientras estos nómadas eran vistos desde los puntos de mira tanto de la *selección cultural* como de la *natural,* la mayoría de los restantes tipos tribales eran tratados aisladamente, al margen de todo contexto cultural, como si solamente tuviera importancia la adaptación a la naturaleza. Está claro que este proceder es deficiente desde el punto de vista histórico. Aparte contadas excepciones, las gentes de las tribus están por doquier en contacto con forasteros, a veces muy diferentes de ellos, y esta relación con un campo intercultural influye sobre las organizaciones tribales locales. Implicada en una división regional de trabajo, la interacción de los nómadas pastores con otros pueblos puede ser, en cierto sentido, más necesaria que de costumbre, pero no es forzosamente más imperativa en sus efectos.

Así, a las consideraciones que anteceden acerca de la adaptación tribal a la naturaleza quisiera añadir otras, no menos breves, acerca de las relaciones de las tribus con sociedades coexistentes y de las modificaciones que ocasionan en la organización. Por desgracia, ha sido ésta una rama descuidada de la investigación ecoló-

gica, y poco más podemos ofrecer aquí al estudioso que no sea lo que esperamos de ella.

No *es forzoso* esperar que los hombres integrantes de las tribus se conviertan en iguales a sus vecinos como resultante de un prolongado contacto. No debiera exagerarse el valor de los estudios de «aculturación» otrora en boga, que destacaban la intensa difusión cultural que acompaña al colonialismo y la inevitable occidentalización de las sociedades primitivas esclavas. La interacción de los pueblos tribales puede producir más *complementariedad* que similitud en la configuración cultural, particularmente cuando se presenta frente al telón de fondo de los contrastes naturales. Las tribus se diferencian por su adaptación a la naturaleza y por su adaptación recíproca simultáneamente y en beneficio mutuo.

Melanesia nos ofrece ejemplos clásicos, sobre todo en la periferia de las islas mayores, tales como Nueva Guinea, donde las diferencias sucesivas de ambiente, a medida que se avanza desde la costa hacia la montaña, son captadas y capitalizadas en las formas de vida de las tribus adyacentes. Los pueblos costeros pescadores y recolectores de colocasia «silvestre» —también tal vez recolectores de sagú ribereño o pantanoso, más arriba cultivadores de batatas y plantadores de ñame de los llanos— coexisten en simbiosis económica. O bien algunas comunidades isleñas, cada una capacitada naturalmente para producir ciertas cosechas o determinados artículos, están enlazadas entre sí en una red crucial de comercio ultramarino. Esta última diversidad puede engendrar todavía mayores diferenciaciones. La división local del trabajo abre un refugio a los pueblos dedicados al comercio marítimo, como los manus de las islas del Almirantazgo, quienes en esto actúan como mediadores fenicios en un *mare nostrum* primitivo. Evidentemente, el éxito de todas estas tribus en un *ecosistema* regional de esta clase depende del mantenimiento, o incluso la intensificación, de las diferencias existentes entre ellas, de la acentuación de la diversidad de sus adaptaciones.

Tanto el conflicto como la cooperación (y no es forzoso que los dos se excluyan mutuamente) estampan su sello en la organización tribal. Los efectos de hostilidades exteriores sobre las estructuras internas dependen de múltiples circunstancias: la forma de competencia, el carácter cultural de los antagonistas, sus respectivos niveles de desarrollo, por no mencionar sino los elementos más notables del cálculo competitivo. Una guerra entre iguales, tribu contra tribu, tiende a consolidar a cada una en cierto alto nivel, como vemos por ejemplo en los indios de las llanuras. Pero, dada una

organización fundamentalmente segmentaria, el movimiento hacia la confederación es con frecuencia incompleto y a veces más aparente entre depredadores afortunados que entre sus víctimas.[26] Las divisiones en el seno del campamento enemigo contribuyen a perpetuar la propia debilidad. La tribu supera sus resquebrajaduras locales únicamente en la medida precisa para dominar militarmente, y al faltar una oposición sistemática, las tendencias normales se ven libres periódicamente para reafirmarse.

Distinto es el caso cuando una tribu se enfrenta con una organización superior, un poderoso cacicato o un reino, por ejemplo. Aquí la oposición es más extensa, peligrosa y continuada, y una parecida organización contrapuesta por parte de la tribu se convierte en una exigencia elemental de subsistencia. Los cacicatos constituidos por nómadas pastores en lucha con centros agrarios del Asia suroccidental o a lo largo de la frontera china, son otros tantos ejemplos de esto. Como ya dijimos, guarda relación con la organización de estos cacicatos el hecho de que no son enteramente *sui generis*, sino que han cristalizado por presión exterior. Entonces el cuerpo político puede retener rasgos de un organismo primitivo, recubierto por un exoesqueleto protector de autoridad suprema, pero fundamentalmente elemental y segmentario por debajo. Es decir, que una solución de continuidad estructural aparece entre la jefatura central y los grupos locales subyacentes. Estos últimos no están constituidos en forma piramidal, como subdivisiones de volumen mayor y menor bajo jefes representativos de rangos diferentes. En su lugar comprenden un estrato no diferenciado, obedeciendo cada grupo separadamente a la jefatura, establecida a su vez tanto en relación con un poder exterior como con la subestructura tribal. No afectados prácticamente por principios de autoridad jerárquica y suprema, los grupos locales persisten entonces como simples formaciones neolíticas, casi como épocas históricas distintas, mientras que el estrato principal, diferenciado en estilo e importancia por sus conexiones con una tradición más evolucionada, parece poco menos que un elemento intrusivo en el cuerpo tribal. De hecho en numerosas tribus africanas yuxtapuestas a reinos mayores, las autoridades locales (tal y como son) son extranjeras, o por lo menos dan fuerza a su superioridad por una tradición de descendencia de la realeza vecina.

Las tribus no siempre responden a vecinos poderosos poniendo

[26] Cf. Marshall D. Sahlins, «The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion», en *American Anthropologist*, LXIII, 1961, pp. 322-345.

a un jefe en primer término y unificándose detrás de él. Cabe que la mayor parte del valor esté en hacerse invisible: fragmentarse en pequeños grupos discretos, en desorden tan disperso que dejen de constituir una amenaza para nadie, de quienes no valga la pena preocuparse cuando no se les pierde totalmente de vista. Algunas tribus del Próximo Oriente parecen ocultarse de este modo en un mar de pueblos más avanzados, diseminados entre éstos como islotes de fondo y costumbres característicos. Raramente se establecen o reúnen en número provocativo, pese a que sus componentes es probable que sumen en total varios millares. Asimismo una tribu puede refugiarse contra fuerzas culturales superiores huyendo a la selva en pequeñas comunidades móviles. Los amahuacas, agricultores *swidden* del Perú oriental, parecen haber adoptado esta estrategia:

> La historia conocida de los amahuacas, aunque muy incompleta, ha sido la historia de una agresión exterior por otras tribus indias más poderosas y por caucheros, así como de disensiones interiores a escala considerable. La reducida magnitud de las comunidades y la frecuente remoción de los poblados tendría por efecto disimular más todavía la localización de las colectividades. Permitirían cierto grado de protección y suministrarían la mejor oportunidad de supervivencia. De esta manera, aunque no tenemos pruebas concluyentes de ello, el desplazamiento periódico de los amahuacas puede interpretarse como una adaptación ecológica a condiciones de gran inseguridad.[27]

Se conoce una fragmentación de otro tipo —más profunda en ciertos aspectos, aunque apenas manifiesta en la apariencia cerrada de la comunidad tribal— que acompaña a la adaptación de un pueblo a un mundo comercial. En las trastierras del Asia suroriental —las islas exteriores de Indonesia y las regiones montañosas del continente— viven grupos tribales, al parecer agricultores forestales ordinarios, pero de hecho, organizados y por completo integrados, cosa insólita en estos niveles bajos así como en otros más altos. La comunidad local no sólo se halla apartada de otras, sino que además está dividida a nivel familiar. Las familias tienden a seguir su propio camino, perfectamente solidarias en sí mismas, pero no reconociendo con frecuencia lazos de linaje común con residentes del mismo pueblo ni asumiendo responsabilidades económicas serias con relación a ellos. Cierto que cada familia está

[27] ROBERT CARNEIRO, «Shifting Cultivation among the Amahuaca of Eastern Peru», en *Völkerkundliche Abhandlungen*, vol. I, Niedersachsisches Landmuseum Hannover, 1964, p. 16.

vinculada a otras por lazos de parentesco consanguíneo o de afinidad, pero la comunidad es más un agregado que una corporación, limitada en funciones colectivas, amorfa en composición y sujeta a frecuentes cambios en la integración de sus miembros. Esta condición centralizada o «atomizada» no se limita históricamente al sureste de Asia: aparece en Norteamérica después de su contacto con Europa; por ejemplo, entre tribus selváticas del noroeste como los ojibway.

Las fuerzas atomizantes son exteriores a la tribu. Invaden el área tribal partiendo de los centros principales de desarrollo político y comerciales, rompiendo los límites interiores de la molécula primitiva y orientando a las unidades familiares elementales hacia el exterior, principalmente por la fuerza de la atracción económica. Las relaciones interiores se debilitan de manera especial allí donde hay excedentes de mercados de alimentos principales, como en los lamet de Laos o los iban de Borneo, que exportan arroz a cambio de utensilios metálicos y otros artículos necesarios, así como telas de seda, gongos de latón y otros objetos de lujo. Para participar en este comercio, una familia ha de acumular fatigosamente un excedente de productos alimenticios, y al hacerlo comporta también un mínimo de generosidad gratuita para con los convecinos, por muy difíciles que sean las circunstancias. Descontando las relaciones sociales internas hay una demanda funcional de comercio exterior. De otro modo, dado que algunas familias tienen a veces provisiones insuficientes de arroz, los que pueden permitírselo cabe que se sientan inclinados a compartirlo con los deficitarios, reduciendo a todos al mismo nivel de privaciones e impidiendo que nadie adquiera gongos de latón.

De este modo se debilitan no sólo el linaje y la comunidad, sino también el caudillaje, que queda infraalimentado e incapaz de proporcionar un contrapeso a los efectos centrífugos del comercio. Desde una perspectiva comparativa, la falla está en que nadie puede o quiere prestar ayuda y crear fidelidades localmente, ni nadie lograría disponer de los recursos de otras familias para este objetivo. Por consiguiente, la gente es tasable sólo por su consumo visible de bienes de mercado, por el despliegue de detalles de prestigio que tiene como necesario antecedente la ocultación (o por lo menos una reserva) de alimentos. Sin embargo, la disipación envidiosa de por sí carece del efecto político de repartir el bienestar entre los necesitados. Los bienes de prestigio pueden inspirar temor a la gente pero no constreñirla, y ningún rico prestigioso puede superar la expoliación comercial de las relaciones comunales.

4

Estructuras sociales

En el capítulo precedente, al examinar diversos tipos de adaptación, tratamos también de algunas formas generales de relaciones entre la ecología y la estructura tribal. Aquí, al estudiar pormenores de esta última, variedades de parentesco y descendencia, nos adentramos en misterios más profundos de la antropología cultural.

Es costumbre empezar por los niveles más bajos, con relaciones interpersonales y familiares, para ir elevándose hacia los grupos mayores de parentesco y descendencia. Yo prefiero invertir el procedimiento: rehuir ciertas conjeturas que son perfectamente naturales pero que al mismo tiempo pueden desviar del camino auténtico. Comenzar por la infraestructura hace que el sistema mayor de parentesco parezca una derivación del menor, saliéndonos de los principios fundamentales establecidos ante todo sobre el plano interpersonal. Ahora bien, tal y como lo ven los nativos, acontece que así es como está construido el mundo, aunque, creo yo, sólo sea porque el mundo *está* edificado de forma mejor —es decir, la sociedad funciona más llanamente— si ellos lo ven desde este ángulo. Como espectadores gozamos del privilegio de intuir la vida tribal interior vista desde la configuración más amplia en que está encajada. Entonces percibimos algo que nadie que forme parte del sistema puede sospechar; que la superestructura se impone por sí misma, a veces de modo completamente arbitrario, sobre el carácter de la familia y de los vínculos de parentesco «primarios».

Grupos principales de descendencia

La tribu es una constelación de comunidades y relaciones entre comunidades. Los elementos principales de su estructura son, en sustancia, las agrupaciones mayores de personas emparentadas. Los grupos de descendencia en particular comprenden con frecuencia los núcleos de sectores tribales; ciertos tipos de grupos de descendencia pueden suministrarnos una armazón sobre la que montar toda la organización tribal.

Los grupos mayores de descendencia están organizados sobre diversos principios. La descendencia puede ser matrilineal, patrilineal o cognática (no unilineal); una tribu particular puede incluso combinar funcionalmente distintos grupos matrilineales y patrilineales en un «sistema de doble descendencia». Por otra parte, los grupos de descendencia pueden estar dispersos o localizados, jerarquizados o igualitarios, ser exógamos, endógamos o ágamos. Mejor que estudiar estos rasgos distintivos aisladamente, prefiero acudir a algunas de las combinaciones empíricas comunes y a las configuraciones tribales de grupos de descendencia así establecidos.

Clan cónico

Como ya sabemos, el clan cónico es una alta estrategia de la organización caciquil (v. pp. 44-46 y fig. 4).

El clan cónico es un grupo de descendencia común jerarquizado y segmentado. El decanato genealógico es la primera ley del rango y se mantiene a través de todo el clan: los individuos del mismo linaje están separados gradualmente por su distancia respectiva a su fundador; ramas equivalentes, también de linaje, se hallan igualmente jerarquizadas según la posición de sus respectivos fundadores en la genealogía del clan. Se da prioridad al hijo primogénito de hijos primogénitos, adscribiendo a un rango distinto a cada miembro del clan, proporcionalmente a su distancia genealógica de la línea mayor.

En Polinesia, el Asia interior y la mayoría de los lugares donde existe, el plan cónico es, en principio, patrilineal. La afiliación de las personas y los sectores de linaje dentro del clan se expresa en el lenguaje de la descendencia común en línea paterna, especialmente en contextos de oposición a grupos similares, y para distinguirlos de otros grupos. Pero si bien se mira se descubrirá problablemente que algunos individuos se jactan del rango proce-

dente de un antepasado materno; y algunos reclaman su pertenencia al clan alegando su descendencia de un miembro femenino de él. El clan cónico es, con frecuencia, cognático *de hecho*, aunque *ideológicamente* sea agnático (patrilineal). Es probable que todo clan encierre «ramas accesorias» derivadas de mujeres nacidas de él.

Los clanes cónicos no son, típicamente, ni exógamos ni endógamos. Los jefes suelen contraer matrimonio con próximos parientes, tal vez dentro del clan, combinación que satisface sus ideas de propia nobleza y mantiene la estructura selectiva.

Individuos de un mismo clan pueden hallarse dispersos en diferentes partes del territorio tribal. Pero allí donde grandes cacicatos están edificados sobre líneas de clan cónico, cada clan posee por lo regular un «infantado» regional, un sector sobre el que ejerce autoridad suprema y a cuya cabeza está el jefe del clan. Las subdivisiones del sector van asociadas de modo similar a ramas de este clan y tienen a su frente jefes de linaje. Con esta autoridad en el distrito, que es el foco principal, el clan cónico se nos presenta a la vez como grupo de descendencia y como unidad de orden político. La tribu está integrada por uno o varios clanes de este tipo, distribuidos en una o varias (es el caso general) jefaturas independientes.

Sistemas de linaje segmentarios

Estos sistemas reproducen muchos rasgos de la organización cónica. Pero, en comparación con ésta, los sistemas de linaje segmentarios están subdesarrollados políticamente y se los encuentra más en tribus segmentarias que en cacicatos.[1] Los nuer del Sudán oriental y los tiv de Nigeria constituyen los ejemplos clásicos de sistemas de linaje segmentarios. Las siguientes observaciones relativas a la organización de linaje de los tiv sugiere los puntos de similitud con los clanes cónicos:

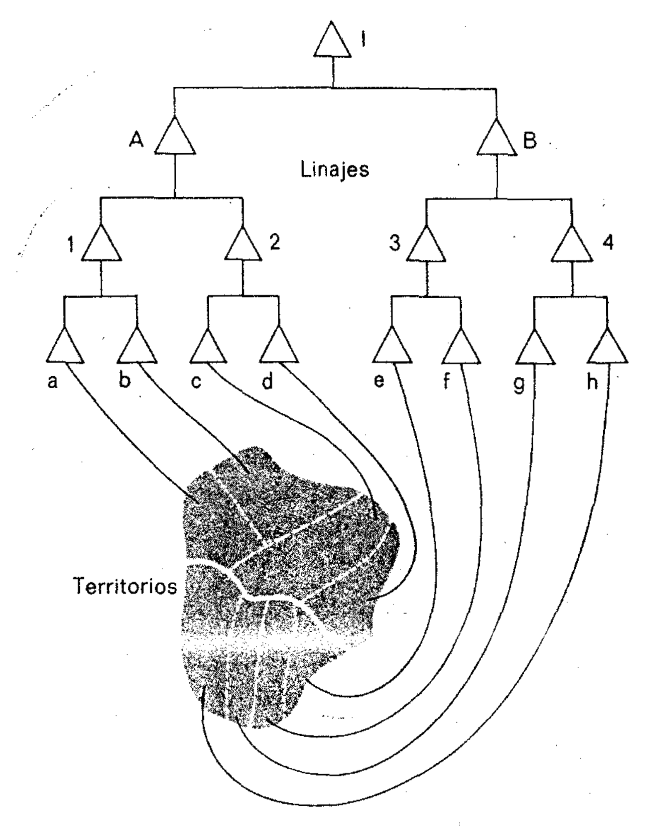
[1] Uso *sistema de linaje segmentario* refiriéndome estrictamente a configuraciones de comunidades de linaje autónomas entre las que, sin embargo, dominan relaciones de linaje de orden superior y son condidatas (a través de la «oposición complementaria») a alianzas temporales. No hay tendencia popular entre los antropólogos a restringir de este modo el empleo del término. (Véase SAHLINS, «The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion».)

Al linaje cuyo principal antepasado se halla a la distancia de tres a seis generaciones de los vivientes más viejos y asociados al territorio separado más pequeño *(tar)* lo llamo segmento mínimo [...] su población puede oscilar entre doscientas almas y más de un millar. [...] El territorio de un segmento mínimo linda con el de su segmento mínimo de parentesco. De este modo, el linaje que abarca dos segmentos mínimos tiene también un territorio aparte y es a su vez un segmento de otro linaje más amplio y de su territorio, más vasto asimismo. En [fig. 5] puede verse la totalidad del sistema: el padre o fundador del segmento *a* fue hermano del fundador del segmento *b*. Hoy cada uno es un segmento mínimo y posee su propio territorio. Los dos segmentos juntos descienden entrambos de *1* y se los conoce por su nombre, los hijos de *1*. De igual modo el territorio del linaje *1*, que está integrado por la combinación de los territorios mínimos *a* y *b*, se combina con el del linaje *2*, formado por los territorios mínimos combinados de *c* y *d*, para constituir el territorio *A*, a su vez ocupado por el segmento del linaje *A*, siendo todos descendientes de un mismo antepasado «A». Este proceso se repite indefinidamente en sentido ascendente hasta la cumbre de la genealogía, remontándose en el tiempo al fundador que dio origen a todo el pueblo, y hacia el exterior, en el espacio, hasta los bordes de Tivlandia. La totalidad de los 800 000 tiv forman un solo «linaje» *(nongo)* y un solo país, llamado Tar Tiv. La situación geográfica de los territorios sigue a la división genealógica en linajes.[2]

Descentralizado e igualitario, un sistema de linaje segmentario es igual a un clan cónico únicamente en sus líneas externas; en sustancia y función es completamente distinto.

Los segmentos de linaje no están jerarquizados. De hecho, ninguna organización permanente o jefatura existe que esté por encima del segmento mínimo autónomo (*Linajes a, b, c*, etc., en la figura 5). La gran superestructura de relaciones de linaje por encima del segmento mínimo no es sino una red de alianzas, puesta en juego durante conflictos producidos entre los grupos mínimos en funciones. Esta superestructura es una política de «oposición complementaria»: en toda disputa seria entre miembros de diferentes linajes mínimos, todos los grupos exteriores más próximamente emparentados con uno de los contendientes que con el otro se colocan de parte de sus parientes más próximos y el pleito se dirime entonces entre los linajes de orden superior involucrados. Por ejemplo, una disputa entre los linajes *a* y *b* (fig. 5) no pasaría de esto: una disputa entre segmentos «hermanos»; pero una contienda entre los linajes *a* y *c* se transfiere a una entre *1* y *2*, puesto que el linaje mínimo *b* se alía a *a* contra *c* y el linaje mínimo *d* se suma a *c* contra *a*. Del mismo modo el conflicto entre los linajes mínimos *a* y *e* se convierte en otro entre los superiores A y B. Pero, y

[2] Paul Bohannan, «The Migration and Expansion of the Tiv», en *Africa*, II, 1954, p. 3.



5. Sistema de linaje segmentario (según Paul Bohannan, «The Migration and Expansion of the Tiv»), en *Africa*, II, 1954, 3

esto es importante, esta clase de linajes superiores como son A y B no están solos y actúan como si lo estuviesen. No tienen funciones internas; están organizados únicamente en oposición a segmentos equivalentes, y si la oposición que los originó queda en suspenso, otro tanto les sucede a ellos: el linaje superior se disuelve y los segmentos mínimos continúan sin referencia mutua. Todo jefe central lo bastante afortunado para emerger durante el período de la disputa entre los grupos vuelve a quedar reducido a una importancia local, cuando no cae en completo olvido, sin autoridad sobre linajes hermanos.

No tenemos aquí ni caudillaje ni constituciones políticas regionales y sí únicamente la posibilidad de formar versiones temporales de éstas en momentos de tensión. El linaje segmentario es funcional, análogo al clan cónico dentro de los límites estipulados por las condiciones de desarrollo. Viene a ser, podríamos decir, un sustitutivo de la integración continuada a niveles más altos de los que las tribus segmentarias pueden mantener. Según una teoría, el sistema de linaje segmentario es una réplica adaptativa a las oportunidades de expansión proporcionadas por la existencia de tribus débiles en territorios cercanos apetecibles.[3] Es una organización depredadora, que facilita la intrusión contra tribus vecinas constitutivas de una variedad de horticultores, cuya propia condición fragmentaria muestra, en la demostración de sus intenciones, una fatal debilidad. Hay un dinamismo intrínseco característico de sistemas de linaje segmentarios, que en un mundo de tribus tiene una ventaja táctica definida. La oposición complementaria estimula el desplazamiento de la competencia hacia fuera, lejos de los linajes «hermanos», en busca del enemigo accesible más distante, contra el cual se acumulará el máximo de fuerzas, puesto que aquellos linajes se le sumarán en buena lid. Según esta lógica, los extranjeros son, evidentemente, los mejores enemigos que se puede tener. Como dice Paul Bohannan de los tiv, cada segmento de linaje que de hecho no se asocia a los extranjeros, sabe «exactamente qué linajes "sigue" *(chir)* y —aun cuando es muy probable que empuje o estimule *(kpolom)*— ayudará a los de enfrente a sacar partido de los extranjeros».[4] En su confrontación con otras tribus pasa a ser «todos nosotros» contra «ellos» cuando «todos nosotros» es un linaje máximo (o todos los tiv poco más o menos), mientras que «ellos» son sólo unos pocos.

Clanes territoriales

El clan territorial puede haberse engendrado también en la violencia. En las tierras altas, densamente pobladas, de Nueva Guinea, centro etnográfico principal de esta organización, los clanes se unen con frecuencia en las luchas por la conquista del suelo, aun cuando hay aquí principalmente luchas sin cuartel entre blo-

[3] SAHLINS, *op. cit.*
[4] BOHANNAN, *op. cit.*; p. 9.

ques del mismo «pueblo» y sobre todo una guerra de posición más que una invasión masiva.

El clan de las tierras altas de Nueva Guinea es un grupo de descendencia patrilineal y exógamo. El clan reclama y defiende un territorio definido, dentro del cual la mayoría de los hombres adultos del grupo residen y componen el núcleo de una comunidad autónoma. Los límites étnicos son, por lo general, imprecisos, pero está bastante claro que los habitantes se dividen en grupos locales independientes, cada uno de ellos con una extensión de unas pocas millas cuadradas y una población de unos pocos centenares. Ciertos clanes de una región, sin embargo, pueden considerarse también remotamente emparentados entre sí, con un antepasado común «detrás del camino». Comprenden una hermandad de clanes, una *fratría.* Aun cuando los clanes de una misma fratría no deberían guerrear entre sí, antes al contrario, hacer causa común si uno es atacado, no opera aquí el principio automático de oposición complementaria.

Los clanes territoriales de Nueva Guinea ofrecen un interesante rasgo de distinción entre «clanes» y «linajes». Dentro de un clan territorial hay pequeños grupos elementales de descendencia cuyos miembros son capaces de remontar su árbol genealógico a lo largo de unas pocas generaciones, hasta el fundador del grupo. Esta demostración genealógica de pertenencia al clan es la señal tradicional de contraste de un linaje. En acepción tradicional, el clan es una unidad de descendencia común más «putativa» que «demostrable»: las gentes creen en su origen unitario, pero no pueden seguir su huella. En la práctica, la condición de miembro de un clan se prueba por parentesco, no por descendencia: uno es hijo de un hombre del patriclán, por consiguiente es miembro del clan y, por consiguiente también, de la misma solera que otros miembros.[5] Ahora bien, en algunas de las tribus de las tierras altas, los linajes elementales están emparentados con el clan sólo putativamente. Aquí la distinción tradicional entre linaje y clan convendría a segmentos de orden diferente: el linaje a los grupos menores, el clan a niveles más elevados. En otras tribus de las montañas, sin embargo, hombres del clan son capaces de seguir ininterrumpidamente su línea de ascendencia hasta su fundador, procedimiento que da validez a ciertas

[5] Así pues, técnicamente el término *clan cónico* es impropio: es una forma de linaje. Sin embargo, conservo la acepción propuesta originariamente por Kirchhoff. Véase PAUL KIRCHHOFF, «The Principles of Clanship in Human Society», en *Davidson Journal of Anthropology,* I, 1955, pp. 1-10.

reclamaciones en tierras de clan y puede estar relacionado con una agruda presión territorial.[6] Aquí, pues, tanto el linaje como el llamado «clan» son grupos genealógicos.

Los clanes de las tierras altas no extraen, circunstancia característica, esas amplias distinciones de la ancestralidad genealógica característica de los clanes cónicos. Ni las personas ni los segmentos de linaje se hallan jerarquizados de esta manera. Ni hay tampoco un cuerpo sistemático de cargos principales, sino más bien «notables» que actúan como representantes autorizados de sus subclanes o clanes en los asuntos de interés común a los grupos.

Clanes dispersos

Esta forma clásica de clan[7] es la unidad superior de parentesco de la estructura tribal en muchas regiones. Lo encontramos en casi todos los continentes, pero especialmente entre las tribus segmentarias propiamente dichas.

Unidad de descendencia común, matrilineal o patrilineal, el clan disperso es muy distinto, en calidad social, de los grupos de descendencia que hemos estudiado hasta ahora. Porque no se trata de un *grupo*, sino de una *categoría* no coordinada de personas, cuyos miembros comparten una condición social y una identidad comunes, de igual modo que comparten la ascendencia, pero nunca actúan como colectividad. Es algo así como si todos los Smiths y Jones de Norteamérica se supusieran emparentados a fin de cuentas y por este rasgo sintieran particular solidaridad mutua, a pesar de su dispersión por todos los sectores del país. De la misma manera, miembros de un clan tribal se hallan distribuidos entre varios puntos locales y entremezclados en ellos con gentes de otros clanes. También ellos alegan descendencia común, aunque no pueden probarla. Si lo hicieran, la cosa sería casi milagrosa, ya que a veces se cree que el antepasado fundador es un animal, una planta u otra cosa natural. O bien el antepasado está asociado míticamente con un tótem de esta clase, que da nombre al clan, cuyos miembros tienen emblemas relativos a él, que son prendas de identidad, como los «glotones» de la Universidad de Michigan o los «búfalos» de la de Tejas. Por otra parte, a pesar de la sepa-

[6] M. J. Meggitt, *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, Barnes and Noble, Nueva York, 1965.

[7] **El «clan» no calificado o «sib», cuando se emplea en el razonamiento antropológico, se refiere generalmente a este tipo (como en p. 42).**

ración física entre unos y otros, los miembros de un clan constituyen una fratría demasiado próxima para contraer matrimonio entre ellos: los clanes son exógamos.

Generalmente, constelaciones locales de miembros de clanes están unidos formando ramas de linaje. Los linajes de un clan no se hallan ordenados por descendencia, ni interna ni relativamente unos a otros: el clan es igualitario.

Aun cuando no es de por sí un grupo político, el clan —o, más propiamente, la unión bajo un jefe— puede ejercer ciertas funciones políticas. Es probable que la comunidad local de la tribu sea un complejo de linajes de clanes diferentes, pero entonces un clan determinado atraviesa las comunidades políticas y, comoquiera que miembros del clan de diversos lugares coinciden en la cooperación económica o de otro tipo, esto puede conducir a una alianza a sus respectivas comunidades. (Una serie tribal de sociedades distribuidas por edades, o bien religiosas o militares dispuestas similarmente en la masa política, ofrece oportunidades parecidas y puede funcionar de forma análoga en la esfera política.)

Grupos locales de descendencia cognaticia

El clan no es la más descentralizada de las grandes estructuras de parentesco. Las selvas tropicales de América del Sur pueden albergar pequeñas comunidades organizadas como linajes autónomos aislados. Entre las tribus laponas y las de muchos indios de las llanuras, el grupo local es una constelación de parientes vinculados bilateralmente, una *casta consanguínea local,* asimismo sin otros lazos externos que no sean al nivel de parentesco interpersonal. Los to'ambaita de Malaita (islas Salomón) constituyen un ejemplo de unidades afines autónomas aun de otra clase, bilateral también, pero en este caso un grupo de descendencia propiamente dicho más que una red local de personas emparentadas. Cada distrito de los to'ambaita está constituido como *grupo de descendencia cognática* exclusiva.

Implicada de esta forma como base de agrupación territorial, la descendencia cognaticia parece conducir especialmente a la exclusión si no a la despiadada competencia. Porque una comunidad de descendencia cognaticia es siempre, en teoría, mayor que en la realidad, y algunos de sus adherentes potenciales son miembros efectivos de otras comunidades. Cada grupo local consta de descen-

dientes de una pareja ancestral dada. Se computa la descendencia sin insistir legalmente sobre la línea: cualquier combinación de vínculos masculinos y/o femeninos con el antecesor se admite como legítima y da derecho pleno a la pertenencia al grupo. A menos, pues, que cada grupo sea perfectamente endógamo (caso que no se da nunca o rarísimamente), diferentes grupos sociales se sobreponen potencialmente a lo personal. Cualquiera, y probablemente todo el mundo o casi, afiliado con alguna unidad particular de descendencia cognaticia, tiene un padre o una abuela, o acaso una abuela de un abuelo, que es o fue miembro de algún otro grupo, gracias a lo cual, por lo tanto, está tan legítimamente en casa como en la suya propia. La descendencia cognática no puede actuar como principio de organización local a menos de estar cualificada de alguna forma.[8]

La calificación habitual es que uno pertenezca al lugar donde reside, y aun cuando la dispersión de los propios antepasados y parientes consanguíneos brinda una elección de residencias, y las opciones pueden estar abiertas a los descendientes de un individuo por espacio de generaciones, con todo se participa del grupo con el que se convive. La condición de miembro de él es decidida por una combinación de residencia y descendencia, y los diversos grupos se disgregan en establecimientos locales separados. Con frecuencia separados completamente: los antepasados de distintos grupos no están vinculados genealógicamente, circunstancia típica. Así como de hecho cada cual compite por lo personal, así también cada cual se alza contra el mundo, libre de maniobrar en oposición con quienquiera que resulte conveniente, o en correlación con él.

Los grupos cognaticios no son generalmente exógamos, pero tampoco son endógamos. Un grupo de descendencia cognaticia puede ordenarse interiormente por antigüedad de descendencia —por ejemplo, las «casas» de los indios de la costa noroeste— o en este aspecto puede ser igualitario —por ejemplo, los to'ambaita.

Los grupos de descendencia cognática plantean una cuestión relativa a las grandes estructuras de descendencia de muchos tipos. ¿Cuál es exactamente la relación entre la composición de un grupo y su ideología de descendencia?

[8] Véase WARD GOODENOUGH, «A problem in Malayo-Polynesian Social Organization», en *American Anthropologist*, LVII, 1955, pp. 71-83.

Ya hemos visto que ciertos linajes «patrilineales» son cognáticos en su constitución real. Incluyen descendientes de miembros femeninos. El grupo no ha de corresponder necesariamente, de hecho, a lo que se afirma que es en principio. Aquí como en todas partes, la política es el arte de lo posible y cuando se involucra en la esfera política, como el marco de un sector territorial de la tribu, un grupo patrilineal tiene que hacer ciertas concesiones, contraer ciertos compromisos. Porque los propios individuos se ven obligados a veces a «pasar por encima del principio», es decir, elevarse al nivel de lo practicable: tienen que contravenir las reglas normales y tratar con grupos en que no tienen auténtico derecho de nacimiento. La escasez de tierra a su vez puede inducir a un individuo a establecerse en el grupo de su mujer y, en consecuencia, sus descendientes reconocerán luego el patrilinaje de su esposa como el suyo. Miembros de un patrilinaje que huyan de una derrota militar encontrarán tal vez refugio entre parientes de la rama materna. En todo conjunto de patrilinajes territoriales, por consiguiente, la composición *de facto* debe suponerse cognaticia. En cambio, supongamos que la mayoría de hombres de grupos cognaticios por ideal ponen en práctica una norma de residencia patrilocal, quedándose después de casarse en el lugar de su padre. En la condición real de miembro, el grupo cognático es más agnático que ciertos linajes patrilineales que podríamos citar.

Está claro, pues, que la «descendencia», en grupos residenciales considerables, es una ideología política y no una simple regla de afiliación personal. Es una manera de expresar alineamientos políticos y de establecer diferenciaciones de esta naturaleza. Es una carta de derechos de grupo y expresión de solidaridad de éste. Y mucho más que vincular a los individuos dentro del grupo, la ideología de descendencia crea relaciones a un nivel más elevado: estipula el parentesco del grupo, o su falta con respecto a otros grupos.

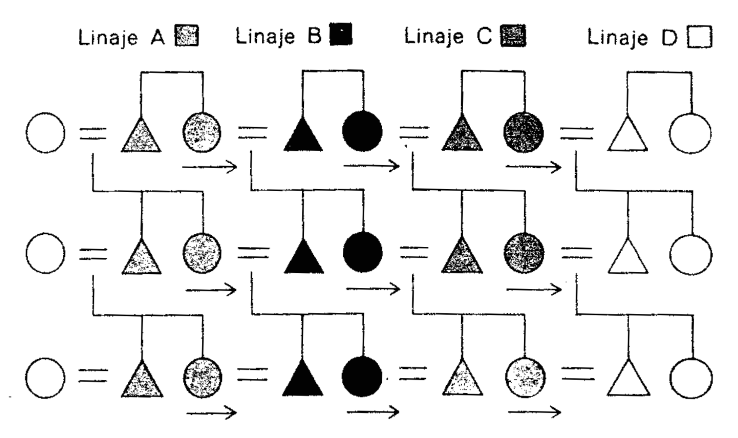
Así pues, la ideología de descendencia no es una simple expresión de composición de grupo o un reconocimiento directo de unas prácticas vigentes de afiliación personal. Antes al contrario, un dogma de descendencia se impone sobre las prácticas existentes. Es muy capaz de reinterpretar contradicciones de la condición de miembro en sus propios términos. Así, descendientes de una mujer quedan incorporados en su patrilinaje de cuna como «rama accesoria». Con el tiempo es muy posible que se olvide su «ascendencia» impura y la genealogía del linaje sea falsificada para ponerla de acuerdo con el dogma patrilineal. La capacidad de los grandes

grupos de descendencia de prescindir de sus propias discrepancias interiores es una excelente razón para optar a describir la organización de parentesco tribal empezando desde la cumbre. Los grupos mayores no son los de ejecutoria menos franca; antes bien es al contrario. Los grupos «primarios» y los parentescos están ordenados por su incorporación a un sistema más amplio de un tipo determinado.

Como combinación política, además, este sistema más amplio tiene su propia dialéctica, incluso contando con su contexto funcional propio. Los resultados rebasan preocupaciones domésticas tales como la de quién se asocia a quién. Tienen que habérselas con la continuidad de la comunidad en una tribu de comunidades y con la persistencia de la tribu en un mundo de tribus. Aquí también, y de modo decisivo, se traban disputas, se libran batallas, se conciertan alianzas y se lleva a efecto la cooperación. Los principios de organización superior son forjados por fuerzas selectivas que actúan a este nivel. Parece más revelador considerar el sistema de linaje segmentario, por ejemplo, desde la perspectiva de condiciones generales y exteriores (es decir, como instrumento social de competencia intertribal) que como la acción en el plano tribal de normas nativas de descendencia lineal que, en todo caso, no es la regla que rige en el país.

Patrones de alianza marital

Nos complace pensar que el matrimonio es el más íntimo y privado de los vínculos de parentesco humanos, y, sin embargo, con frecuencia hace que nos preguntemos: «¿Con quién me he casado, contigo o con tu familia?». En las sociedades tribales la consecuencia del «con quién me casé» es a menudo incluso de mayor amplitud, ya que las vidas de linajes enteros quedan solamente unidas con el intercambio de sus hijas. El casamiento puede ser una combinación de la máxima importancia política, y en una tribu el patrón de matrimonios puede equivaler a grandes líneas de alianza política, que complementan y en algunos casos sustituyen a extensas relaciones de grupos de descendencia. Esta afirmación es válida incluso allí donde las reglas estipulan que uno debería casarse con una clase especial de pariente; por ejemplo, que un hombre debería casarse con una hija del hermano de la madre. Ya veremos que esta regla no limita tanto la elección como parece a primera vista, pero de lo que se trata ahora es de que esta norma,



6. Matrimonio de la hija del hermano de la madre: fluencia de mujeres entre linajes

aunque formulada egocéntricamente y en términos de parentescos individuales, establece en «tipo de fluencia» de mujeres entre linajes. «El matrimonio de la hija del hermano de la madre» es la expresión interpersonal de una alianza dentro del linaje.[9]

La forma como los linajes se unen por matrimonio entre primos matrilaterales se aclara cuando se sigue a lo largo de varias generaciones (fig. 6). Represento las líneas que contraen matrimonio entre sí como patrilineales. Es decir, el casamiento de la hija del hermano de la madre origina una «corriente directa» de dirección única de mujeres entre linajes. El linaje B recibe esposas del linaje A y entrega hijas al C; el linaje C, que recibe sus esposas del B, da mujeres al D. Los diferentes linajes quedan vinculados en tándem. Cada uno queda unido por parentesco complementario a otros dos linajes de la serie, como «dador de esposa» al uno y como «receptor de esposa» al otro. De hecho, el traspaso de mujeres puede muy bien formar un círculo completo, un anillo matrimonial cerrado en torno al cual las mujeres circulan como descartes en un juego de naipes a tres manos (y, desde luego, habría por lo menos tres con-

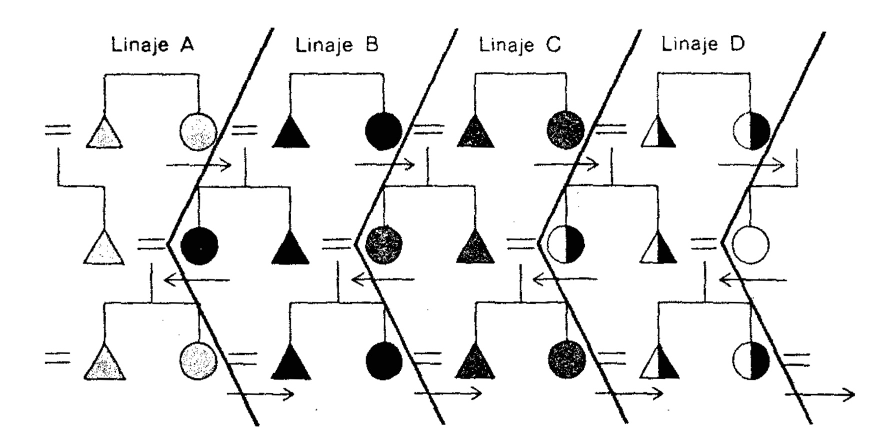
[9] En este capítulo me aproximo a convenciones estructuralistas dimanadas de la obra de Claude Lévi-Strauss, pero en forma altamente idiosincrásica, sin propósito en ningún caso de una exposición de la teoría estructuralista, para lo cual este debate sería inadmisible.

juntos de linaje para tomar parte en el juego). Este «connubio circulante» se logra si el linaje de un extremo de la cadena proporciona esposas al grupo del extremo opuesto (en los términos de nuestro diagrama, si las mujeres que se casan con hombres de A son realmente mujeres de D). Alternativamente, la cadena matrimonial no se cierra siempre que existan arreglos para extraer mujeres de un extremo y pasar el refuerzo al otro.[10]

De modo semejante a lo que ocurre al vincular linaje con linaje en una amplia serie, los circuitos abiertos y cerrados de matrimonios entre primos matrilaterales difieren en una importante dimensión política. La cadena abierta de uniones matrimoniales contribuye únicamente a una gradación de los linajes participantes. El traslado de hijas de un grupo a otro —tal vez con la dote moviéndose en sentido contrario— puede efectuarse como muestra de superioridad y comunicar una jerarquía de clase social de sentido descendente. Al depender de que la prenda honorífica habitual esté en la circunstancia de dar o de recibir mujeres —y como cabe imaginar, es fácil que se dé un caso para cada una de las dos transacciones—, el linaje de un extremo de la cadena o del opuesto figura en primer lugar en una línea escalonada del tráfico de esposas. (En la figura 6, si el dar esposa es atributo de la clase más elevada, entonces los linajes A, B, C y D se sitúan en este orden; pero, si recibir esposa es la prerrogativa noble, el orden jerárquico queda invertido.) Cuando el circuito es cerrado, aunque los grupos aliados sigan distinguiéndose como dadores y receptores de esposas, una jerarquización total no puede basarse en el intercambio de mujeres, porque un linaje determinado no será superior a todos los que quedan por debajo del que aquél supera. (Si, en la figura 6, el dar esposa se considera superior y D proporciona mujeres a A, entonces D es superior a A, a pesar de que A está por encima de B, B por encima de C y C por encima de D.) Pero, ya sea abierto y jerarquizado, ya cerrado e igualitario, el matrimonio matrilateral entre primos es claramente una estrategia definida de alianza de linaje. Más que una preferencia individual de matrimonio, es una forma de vinculación de linajes. Diferenciando los grupos que contraen matrimonio entre sí en dadores y receptores de esposas, se liga uno a otro en una secuencia de parentescos interdependientes.

Nos queda prescindir del análisis de diagramas y considerar el

[10] Cf. Edmund R. Leach, «Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXI, 1951, pp. 23-55.



7. Matrimonio patrilateral de primos cruzados: fluencia de mujeres entre linajes (patrilineal)

mundo real, en el que ni desde el punto de vista del individuo ni del del linaje el matrimonio matrilateral entre primos es tan restrictivo como lo hemos presentado. «Hija del hermano de la madre» no se refiere a *la* hija del hermano de la madre, sino, en un esquema de clasificación de las cosas, a una amplia categoría de mujeres casaderas. (De hecho la categoría operativa puede ser más amplia que este conjunto de mujeres, pero excluyéndolo.) En la práctica un linaje puede recibir regularmente esposas de otros varios —todas «hijas del hermano de la madre» de los hombres de referencia— y al mismo tiempo suministrar mujeres a otros muchos. El linaje se involucra en numerosos ciclos de intercambio; el esquema de alianza total es una clase involucrada de ciclos menores. Y aun cuando la forma peculiar del matrimonio puede estar investida de especial significado jurídico, un linaje puede tener libertad de maniobrar fuera de los límites de la ley y añadir vínculos a la red de alianzas. Es decir, que (a nivel individual) el matrimonio de la hija del hermano de la madre no es estrictamente obligatorio o exclusivamente legítimo. En algunos casos es simplemente preferido y se permiten también uniones con otros tipos de parientes o con no parientes.

(En el caso de matrimonio entre no parientes, sin embargo, el nuevo lazo de interlinaje queda fácilmente asimilado al sistema

construido sobre la base del casamiento matrilateral entre primos. Porque si una mujer no emparentada procede de otro grupo —supongamos aquí que están implicados patrilinajes—, entonces el hijo de esta mujer puede tomar a otra muchacha del linaje de ella a la manera preferida de la hija del hermano de la madre. Un matrimonio entre no parientes no vulnera, por tanto, el patrón matrilateral ni introduce otro principio de alianza; simplemente da mayor amplitud a las series de entrega y de recepción de esposas, o sea, que extiende el ámbito de la cadena matrilateral.)[11]

Normas diferentes de matrimonio entre primos dan lugar a diferentes configuraciones de alianza de interlinaje. En el caso en que el matrimonio matrilateral entre primos pone en movimiento una corriente directa de mujeres entre linajes, la forma patrilateral (casamiento de la hija de la hermana del padre) origina una corriente alternante. En una generación las mujeres son transferidas en una dirección; en la generación siguiente el sentido se invierte (fig. 7). Un linaje dado parece al principio de un sentido para las mujeres, luego parece del opuesto. En la generación de más edad de la figura 7, el linaje B recibe esposas del A y transfiere hijas al C; pero en la generación siguiente B suministra hijas a A y recibe esposas del C; luego el tercer turno repite el primero. (Nuevamente, en la práctica, muchos de estos ciclos podrían involucrarse en el sistema de alianza total.)

Como el matrimonio matrilateral entre primos, la variedad patrilateral forma una cadena de linajes vinculados entre sí. Asimismo, la cadena puede cerrarse para dar lugar a un circuito matrimonial. Pero el parentesco entre los grupos que se casan entre sí,

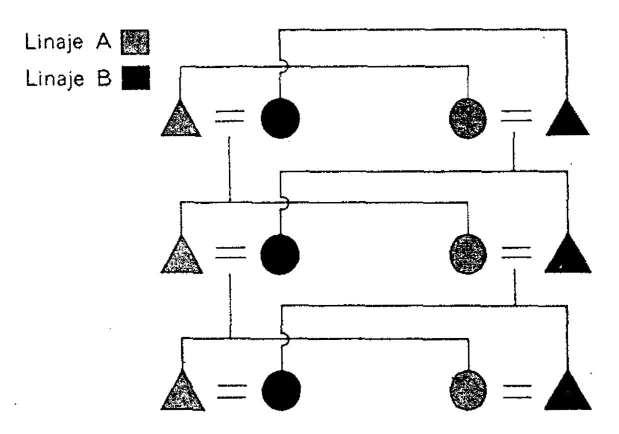
[11] No hay diferencia estructural entre el matrimonio matrilateral entre primos obligatorio y el preferido, con el permitido entre no parientes. Es decir, que el carácter de la red de alianza es el mismo en uno y otro caso. La diferencia estriba en que uno (el obligatorio) es una versión estática de esta estructura, mientras que el otro (el preferido), es una versión dinámica de ella. *Mutatis mutandis,* lo mismo vale para otros tipos de matrimonio entre primos: el preferido permitido con no parientes es una forma dinámica del obligatorio. Se comprende que el *statu quo* estructural se mantiene incluso si se permiten uniones con parientes no primos, mientras se recalca jurídicamente la norma de entre primos: otros casamientos pueden asimilarse al matrimonio entre primos propiamente dicho, y en la siguiente generación el sistema vuelve a su curso normal. Supongamos que la regla es el matrimonio matrilateral entre primos y yo me caso con un primo patrilateral. Es cierto que esto trastorna el sistema, pero sólo temporalmente y en un sector. Mi hijo, al casarse con la hija del hermano de su madre, adquiere una esposa del mismo linaje que yo. Lo sucedido es que aquel linaje y el mío simplemente han invertido su anterior relación de entrega y recepción de esposa.

la forma de vinculación, es aquí muy diferente. Los grupos de tribus distintas que contraen matrimonio entre sí no quedan diferenciados funcionalmente en suministradores de mujeres y receptores de esposas, y un linaje determinado no se une por un lado con un grupo del que regularmente recibe mujeres y por el otro con uno al que se las proporciona habitualmente. En un esquema de intercambio diferido, cada linaje mantiene a su vez relaciones *recíprocas* con sus cónyuges en ambos lados. Donde el sistema es patrilineal, un linaje devuelve, en el turno siguiente, las hijas de las mujeres recibidas de linajes consortes en el turno precedente. Borrando consecuentemente las distinciones envidiosas que pudieran derivarse del hecho de dar mujeres o recibirlas, esta reciprocidad hace difícil utilizar la transferencia de las hembras para la jerarquización dentro del interlinaje. Por encima de todo, el matrimonio patrilateral parece establecido para perpetuar la dignidad e igualdad de todos los interesados, siempre y cuando cada grupo tenga buen cuidado en reciprocar en afecto los grandes favores que había recibido últimamente.

El matrimonio patrilateral y matrilateral entre primos no está tan a la moda en el mundo de las tribus como en los debates antropológicos acerca de él. El matrimonio bilateral entre primos —es decir, las uniones de preferencia u obligatorias con primos de cualquier clase que sean, sin discriminación entre los tipos matrilateral y patrilateral— es más popular.[12] En la mayoría de las tribus de este parecer no se hacen en realidad distinciones entre primos matrilaterales y patrilaterales: se los junta en una única categoría clasificatoria.

El matrimonio bilateral entre primos es una modalidad en extremo adaptable para establecer parentescos entre los linajes. Todo matrimonio de esta clase une a miembros de linajes direfentes, sea cual fuere la permutación de descendencia patri o matrilineal y primazgo patri o matrilateral. El investigador deseará tal vez aclarar este extremo por sí mismo. Probablemente al establecer sus genealogías supondrá que están implicados tres linajes (por ejem-

[12] Juzgo basándome en un análisis muy somero de un número aproximado de 225 sociedades de nivel tribal con descendencia unilateral establecido por el profesor Murdock, en el que 14 % poco más o menos tiende al matrimonio matrilateral entre primos, 5 % al patrilateral y 28 % al bilateral. Muchos casos de matri y patrilateral, sin embargo, sólo prefieren uno de los dos mientras toleran el otro. Superficialmente, estos casos se parecen al matrimonio bilateral entre primos. Véase GEORGE MURDOCK, «World Ethnographic Sample», en *American Anthropologist*, LIX, 1957, pp. 664-687.



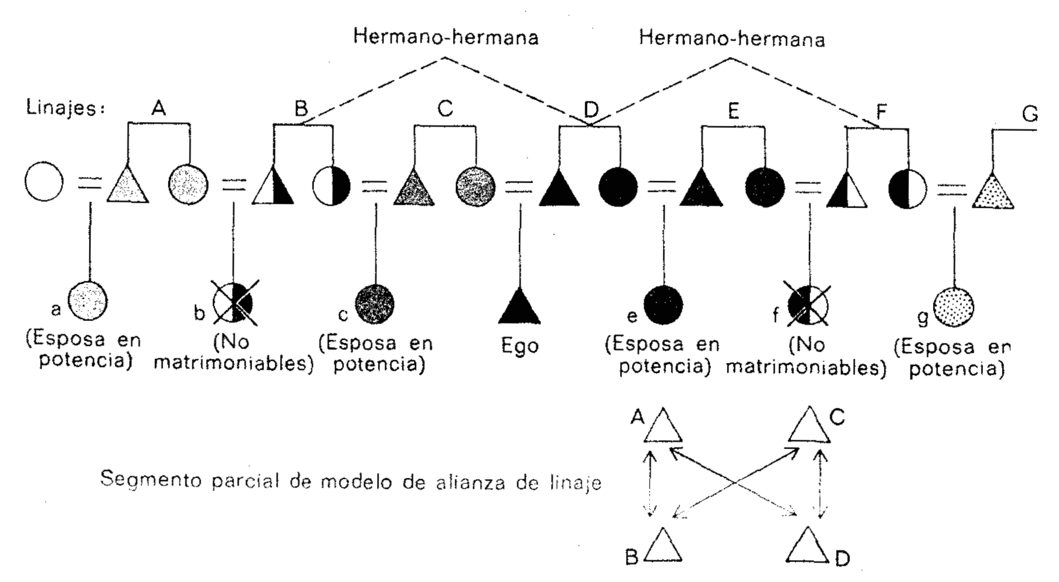
8. Modelo simple de «intercambio de hermanas»

plo, el patrilinaje propio, el de su madre y el del esposo de la hermana de su padre), descubriendo así que la norma del matrimonio bilateral abre al linaje del ego la posibilidad de unión con cualquiera de los otros dos. Al parecer, las alianzas no son tan restringidas como en una regla unilateral. Y si se supusieran más linajes en el sistema y se admitiese el matrimonio clasificatorio entre primos, las oportunidades de maniobra marital parecerían aún mayores.

Podría tejerse una seductora teoría basada en esta aparente versatilidad, y tal vez una explicación de la popularidad del matrimonio bilateral entre primos: que es un sistema de *política realista (Realpolitik)* nupcial. Al permitir disposiciones calculadas de sus hijos e hijas, el matrimonio entre primos parece conceder a los linajes la máxima libertad de réplica a las consideraciones prácticas. Los mayores pueden sopesar los méritos económicos y políticos comparativos de combinar con tal o cual grupo. No obstante, ningún matrimonio necesita presentar el *aspecto* de conveniencia. Sigue la norma del de entre primos y en general puede considerarse como refuerzo de otra unión anterior entre los grupos afectados. En este último caso, la reafirmación del parentesco de linajes permitiría de modo especial a las personas ocultar lo que es fundamentalmente un movimiento calculado mediante un fuerte despliegue de este sentimentalismo chocho a que suelen entregarse en ocasiones semejantes.

Pero las opciones de alianza del casamiento entre primos, incluso el clasificatorio, no son ilimitadas en realidad, ni las líneas de alianza resultantes demuestran simplemente los vectores de una elección oportunista. Hay siempre una evidente *organización dual* en las formaciones de alianza: la selección de consortes extraídos de determinados grupos está vedada, mientras se permiten matrimonios con otros grupos también determinados.

Supongamos, en efecto, en vez de los tres linajes diagramados por nuestro hipotético investigador, que dos linajes concertaron un pacto a largo plazo para intercambiar recíprocamente sus hijas. Dicho de otro modo, insisten en el *intercambio de hermanas*, en que un hombre entregue a su propia hermana (o de su linaje) a cambio de la hermana recibida como esposa de manos de un miembro del otro grupo. Aquí tenemos el sistema más ínsito de alianza imaginable: dos linajes que se combinan y recombinan indefinidamente mediante transferencias recíprocas de sus mujeres. Pero obsérvese (fig. 8) lo que ello comporta en términos de elección matrimonial: el casamiento bilateral entre primos. Este es en verdad



9. Patrón de alianza de matrimonio bilateral de primos cruzados (propio y clasificatorio)

el término adoptado, puesto que la esposa de un hombre está emparentada simultáneamente con él como hermana del padre y como hija del hermano de la madre. Y ¿cuál sería la forma de la red de la alianza tribal? Está fraccionada en pequeños corros endógamos, cada uno integrado por un par de grupos exógamos que, podríamos decir, subsisten cada uno a expensas del otro y están separados, excepto tal vez por remotos lazos de pertenencia a un mismo clan, de pares semejantes de otras partes. Ciertas tribus de Amazonia presentan precisamente esta forma de organización dual; cada uno de sus poblados constituye una unión de dos mitades intermaritales.[13]

Pero incluso si no es impuesto el intercambio directo de mujeres y muchos linajes ampliamente dispersos se hallan incluidos en el esquema matrimonial, siendo perfectamente admisibles uniones con remotos primos clasificatorios, incluso entonces, decimos, las alianzas entre linajes no son *ad hoc*. Existe una estructura que va más allá del oportunismo y lo circunscribe: en principio, el propio dualismo. Puedo explicarlo brevísimamente remitiendo al lector a la figura 9, sin más que añadir esta nota: que en la terminología clasificatoria generalmente asociada al matrimonio entre primos, los de mis propios primos cruzados son mis «hermanos» y «hermanas». En este caso, solamente las hijas de algunos de los linajes representados son casaderas en cuanto a mí concierne y por lo tanto sólo algunos linajes pueden emparentar con el mío. La muchacha *g*, por ejemplo, es mi esposa potencial. Como vimos por los casamientos de muchachas del linaje D con E y del E con F, los miembros de D y F son «hermano» y «hermana», entrambos sobrinos cruzados de E. Por consiguiente, la madre de *g* (miembro de F) es «hermana» de mi padre (miembro de D); de ahí que *g* es «hija de la hermana del padre» (prima cruzada). Mediante una exégesis similar, puedo tomar esposa en el linaje A y, naturalmente, entre mis primas de los linajes C y E. No puedo, por lo tanto, casarme con *f*, prima de mi prima y por ende «hermana», ni, de igual modo, con la muchacha *b*. De esto se sigue que existe una serie de linajes B, F, etc., dentro de los cuales el mío no puede contraer matrimonio: la mitad de los linajes de la red, incluyendo el mío

[13] Las dos mitades del pueblo, sin embargo, no suelen estar constituidas como linajes separados sino como mitades exógamas integradas cada una por varios sectores de clan, condición que repercute en el debate a que da lugar. La autosuficiencia social implicada puede ayudar a explicar una capacidad poco corriente del tribalismo suramericano: que la «tribu» es a veces un solo poblado, y el poblado la tribu.

propio; y otra serie, los linajes A, C, E, G, etc., dentro de los cuales podemos casarnos los miembros de D; esto es, la otra mitad de la red.

Dicho con otras palabras, aquí tenemos exactamente la organización dual del intercambio de hermanas, sólo oponiéndose ahora a dos amplios conjuntos de linajes dispersos. Un linaje dado no puede contraer matrimonio dentro de su mitad, si bien puede hacerlo con cualquier miembro de la mitad opuesta. Los linajes de su propia serie son, en cierto modo, «gente propia». La mitad opuesta la constituyen «los otros» y la *Realpolitik* queda limitada a transacciones con ellos. En uno y otro plano esta dualidad es condición ineludible del matrimonio bilateral entre primos. Luego el sistema se liberaliza, se vuelve libremente oportunista, únicamente vulnerando aquella norma (lo que sabemos que hacen algunos que insisten en teoría en su observación).

Vemos que, en sus diversas variedades, el matrimonio entre primos cruzados vincula un universo tribal relativamente estructurado, de dualismo o de uno u otro tipo de cadena matrimonial. Allí donde está prohibido el matrimonio entre primos, costumbre adoptada también por numerosos pueblos, la red de alianzas se vuelve desde el primer momento más generalizada y complicada. Unas sencillas normas introducen esta complejidad; por ejemplo, un categórico requerimiento de matrimonio entre todos los primos dentro de cierto grado (generalmente primos segundos o terceros) o una prohibición general de matrimonio con cualquier pariente. De este modo se hace difícil o imposible a cada generación duplicar las alianzas de la última. Una familia cualquiera crea continuamente nuevos vínculos de afinidad y a la larga mantiene un amplio campo, bien que cambiante, de parentesco consanguíneo. Si, además, es consuetudinaria la endogamia regional, la gente se fusiona en una gran red de parentescos entrelazados y superpuestos. Estas combinaciones matrimoniales parecen utilísimas para un sistema de grupos de descendencia cognática o una organización de parentescos locales. La extensa trama de relaciones bilaterales puede movilizarse para edificar comunidades locales y facilitar alianzas con otros grupos. Pero reglas similares a la del requerimiento de matrimonio entre primos se hallan también en vigor en ciertos sistemas de linajes, ¡aunque sea sólo para depreciar las solidaridades de casamiento en favor de las de linaje!

El matrimonio es un principio de lealtad política, el linaje es otro. Pueden complementarse, pero allí donde predominan las relaciones de linaje entre grupos locales —como en los sistemas

segmentarios de linaje— cabe que haya entre los dos seria competencia. ¿De qué lado colocarse cuando los parientes políticos se pelean con los que lo son por linaje? Situando las cosas a un nivel más elevado, un grupo se da pronto cuenta de que sus obligaciones para con los parientes afines están en pugna con las que tienen con linajes hermanos. La contradicción es endémica en sistemas de linaje, pero puede minimizarse mediante la «prohibición de matrimonio paralelo»; es decir, estableciendo una barrera a uniones repetidas entre los mismos linajes. A un hombre le está vedado tomar una mujer de cualquier grupo (sea linaje, subclán o clan) en el que un miembro de su propio grupo contrajo matrimonio en fecha reciente —y, desde luego, no puede casarse dentro de su grupo propio—. La regla puede formularse como un amplio hábito de tabúes personales que proscriben el matrimonio con un pariente consanguíneo próximo, con un miembro del propio patrilinaje materno, con uno del linaje de la madre del padre, con una hija de cualquier mujer del propio patrilinaje, etc. Al impedir la duplicación de lazos de interlinaje ya existentes, estas prohibiciones tienen por efecto extender las vinculaciones maritales al mayor número posible de grupos forasteros.

Por un lado, el precepto sobre matrimonios paralelos parece una estrategia de máxima alianza. Allí donde se cuenta económicamente con parientes políticos, la regla creará un vasto campo de socios de intercambio. En cambio, puede colocar al matrimonio en una situación de depreciación *política*, puesto que si se extienden ampliamente las alianzas de un linaje dado, pierden en densidad. Cada linaje se halla ligado a otro sólo por un cabo. Toda transacción en mujeres es discontinua y sin reciprocidad. Como modalidad de alianza, este sistema es el más próximo a la endogamia de linaje, que es un programa de socialismo en un solo país. Más que a un máximo de alianza se acerca a un máximo exclusivismo. El matrimonio no paralelo convendría a una organización tribal en que grupos unilineales autónomos se contrapusieran mutuamente en estado de constante controversia. Tal es el caso que se da entre los dobuans de Melanesia, cuyos pueblos de sector de clan matrilineal viven en constante temor de brujería procedente de todas las direcciones; y entre los mae enga que, como muchos montañeses de Nueva Guinea, gustan de «luchar con la gente con quien nos casamos» (y viceversa). El matrimonio no paralelo se presta a un consenso local de beligerancia hacia todo el mundo. En caso de disputa con otro linaje, a lo mejor sólo una de las familias locales,

directamente vinculada por matrimonio con aquel grupo, puede tener reservas sobre la conveniencia de acabar con ellos.

Los enga sugieren otro contexto de matrimonio no paralelo, una variedad que ya mencionamos y que vemos mejor que en cualquiera otra parte entre los nuer del Sudán oriental: un sistema de linaje segmentario. También aquí la difusión de los lazos maritales puede restarles eficacia política, dondo así libre juego a la superestructura de las relaciones de linaje. Esparcidos juiciosamente entre numerosos grupos exteriores, los lazos matrimoniales de cualquier linaje particular son incapaces de competir con sus relaciones de linaje externas como base de una más alta colaboración política.

Ya consolide la línea local (dobu) o la estructura de linaje (nuer), la prohibición del matrimonio paralelo produce idéntico efecto general: al rebajar el principio matrimonial, capitaliza el de linaje hasta el punto de convertirlo en monopolio político.[14]

Familias y parentescos familiares

El hogar ideal en muchas tribus consta de dos o más parejas conyugales y sus hijos. Esta *familia extensiva* es, al parecer, más frecuente habitualmente que la *familia nuclear* independiente (es decir, la unidad elemental de marido, esposa y su prole).[15] La preferencia puede fundamentarse en circunstancias de producción. Una familia extensiva esparce los riesgos económicos, absorbiendo la escoria de los productores débiles o incapacitados. Lo que es más importante, equipa a su masa de mano de obra, comparativamente numerosa, para actividades diversificadas y extensas como las que con frecuencia lleva consigo la economía neolítica. Está en condiciones de entregarse simultáneamente a un conjunto complejo de tareas: pastoreo, diversos cultivos agrícolas, caza, recolección, por no hablar ya del cuidado de los niños y otras ocupaciones domésticas (como la alfarería). Una familia extensa puede mostrarse especialmente útil durante los «períodos saturados» de trabajo, cuando se necesitan muchas manos para clarificar

[14] Cf. JACK y ESTHER GOODY, «Cross-cousin Marriage in Northtern Ghana», en *Man*, nueva serie, I, 1966, pp. 343-355.

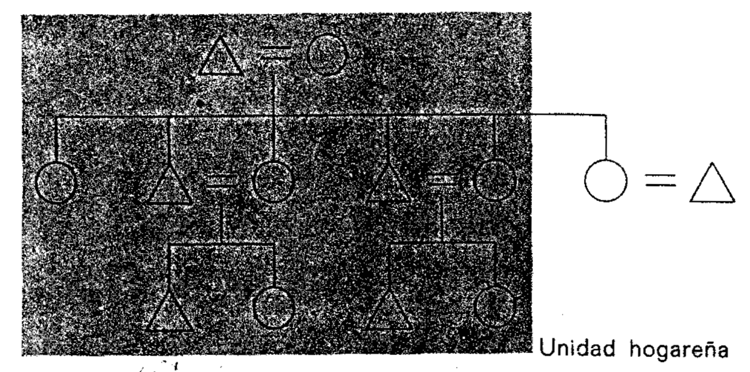
[15] Juzgo (también tras análisis somero), por «World Ethnographic Sample», de Murdock, que la familia extensiva es la norma en 56 % aproximadamente de las sociedades tribales. En muchas del 44 % restante el ideal es la poliginia (así, «familias poliginias extensivas»).

la selva, efectuar la recolección o apacentar el ganado. Una familia extensa, y no es ésta una de sus menores virtudes, puede desplegarse por una vasta superficie para explotar diferentes oportunidades locales: algunos de sus miembros pueden ser destacados por largos períodos con la misión de cuidar de huertos apartados y de rebaños trasladados a los pasturajes, mientras otros «se limitan a trabajar en las inmediaciones de la casa». En estos diversos aspectos económicos, una familia numerosa parecería gozar de ventaja sobre grupos nucleares más pequeños.

Tesis deducible: que la familia extensa es una adaptación estructural a un complejo económico, se elabora fácilmente. Por ejemplo, va implicada también cierta centralización, con un jefe para establecer y distribuir tareas; así, que la familia es «una pequeña jefatura dentro de la jefatura», no es un simple concepto doméstico. Pero una familia no se limita a la producción y ningún grado de alusión a esta función basta para resolver los pormenores de la organización familiar. La familia se halla encajada en un sistema social mayor, a cuyo sostenimiento contribuye con algo más que con la aportación material. En sus actividades cotidianas repite tipos de proceder y actitudes necesarios para la buena marcha del sistema mayor. Según cumple esta función, el orden familiar es modelado por el tribal, e incluso en sus relaciones más íntimas lleva el sello de la sociedad en toda su extensión.

Paradójicamente, la debilidad intrínseca del orden tribal es manifiesta. Careciendo de medios coercitivos, la superestructura es incapaz de imponerse activamente sobre la infraestructura doméstica. En su lugar, las normas y los sentimientos de la vida colectiva deben ser absorbidos por los tejidos de la vida de familia. Esta, pues, adopta el sello de la comunidad, el grupo menor la forma del mayor, con lo que de extremo a extremo se hallan en juego los mismos principios. Armonizada así con la organización más amplia de la sociedad, la familia ve en aquélla la imagen de su propia existencia no menos que el curso de su propio desarrollo. Los beneficios obtenidos de esta economización de la estructura tribal están resguardados en los niveles políticos, más elevados, del sistema, dotados con ello no de fuerza coercitiva, sino de aquella inteligencia natural y conformidad con el sistema de las cosas que los niños maman con la leche de sus madres.

Por consiguiente, referir la «pequeña jefatura dentro de la jefatura» a la producción, no es bastante. La pequeña jefatura es la grande trasladada al nivel hogareño. Los parentescos de la familia polinesia, por ejemplo, están sistemáticamente diferenciados por



10. Familia extensiva patrilocal

rango en una extensión que va mucho más allá de las demandas funcionales de una economía doméstica. La familia se halla completamente asimilada al clan cónico en que está encauzada. Como el gran jefe en sus dominios, el padre es en su propia casa un personaje sagrado, un hombre de un *mana* superior; sus posesiones y aun su comida, están guardadas por tabúes contra la profanación por familiares de categoría inferior. Los polinesios saben instintivamente cómo honrar al jefe, porque el caudillaje empieza en el hogar: el deber para con el jefe no es sino un primoroso respeto filial.[16] Según la misma tendencia, el hijo mayor de la casa tiene derecho a deferencia ritual por parte de su parentela joven. Pero entonces la primogenitura se mantiene en la familia como en el clan, y las gradaciones de procedencia genealógica que ella implica se mantienen asimismo, afectando al modo de dirigirse las personas unas a otras, la costumbre de sentarse o permanecer de pie en presencia de algunas y otras mil minucias de la convivencia doméstica. La propia estructura física de la casa se acomoda simbólicamente a la organización del clan. Dividida en compartimientos socialmente «superiores» e «inferiores», constituye un perfecto exoesqueleto para el organismo diferenciado de la familia. En todas las actividades familiares —comer, dormir o simplemente charlar— los hombres se acomodan espacialmente en la casa de acuerdo con

[16] Recíprocamente, el gran jefe es, metafóricamente, «padre del pueblo», lo cual refuerza la generalización de la etiqueta jerárquica.

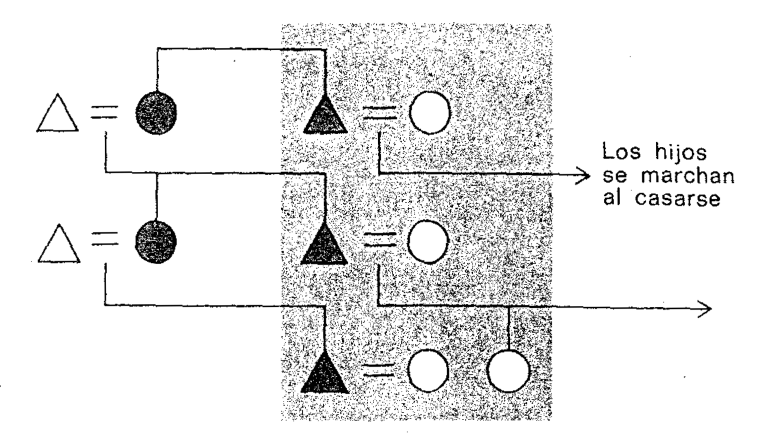
su condición de mayores. Evidentemente, ser formado en una atmósfera semejante sólo puede constituir, en lo que toca a la sociedad polinesia, «buena educación».

Consideremos ahora el problema de las familias extensas desde este punto de vista. Cualesquiera que sean sus ventajas económicas, este tipo de familia tiene el privilegio político de comprender un grupo de descendencia en miniatura. Examinemos la *familia extensa patrilocal:* un patriarca, su esposa, sus hijos casados con sus mujeres e hijos y, tal vez, varias hijas solteras de la pareja mayor (figura 10). Sin entrar en mayor detalle, se ve claramente que esta familia acentúa selectivamente ciertos patrones de parentesco: la solidaridad de los allegados paternos, la subordinación de los parientes paternos de la generación joven al viejo, el despegue de las mujeres de sus grupos natales para la procreación de los herederos de sus esposos. Esta es exactamente la madera de que están hechos los linajes, los mismísimos principios («normas jurídicas») del linaje patrilineal. Una familia así constituida convierte en virtud doméstica un concepto político. Tal es su contribución a la continuidad de esta concepción. Llegamos a la deducción de que una sociedad de linajes patrilineales está predispuesta a las familias extensas patrilocales, cualquiera que sea su economía.

La familia extensa patrilocal es engendrada por una regla de residencia matrimonial patrilocal: nuevas parejas se incorporan a la casa natal del marido. Se emplean otras normas de residencia para desarrollar otras formas familiares. Los párrafos que siguen estudian brevemente algunas de las principales variedades de la estructura de la familia y de la regla residencial que encontramos en las tribus, así como los contextos sociales con que mejor parecen corresponderse estas disposiciones domésticas.[17]

La familia polígina de un hombre, sus varias esposas y su descendencia es, como la familia extensa patrilocal, un patrilinaje en microcosmo: un patriarca rodeado de corros de deudos y descendientes. Los hijos varones del hombre, sin embargo, se separan, por regla general, al casarse y fundan hogares independientes (residencia neolocal), aun cuando éstos pueden situarse cerca de la mansión paterna. Las diferencias entre este sistema familiar y el patrilocal pueden reflejar sutiles variaciones en el sistema del

[17] Nunca se insistirá bastante sobre la correspondencia entre las estructuras familiares y las de mayor nivel, porque hay, desde luego, una posibilidad de variación independiente, y, como siempre, la etnografía dictará excepciones a la regla de consistencia.



11. La familia de extensión avunculocal

linaje enclavado. La totalidad de la familia patrilocal implica solidaridad colateral entre agnados, el vínculo hermana-hermana, así como el lineal, la solidaridad padre-hijo. La familia poligínica acentúa solamente esta última. La familia poligínica hace pensar, pues, en un linaje más fisíparo, con cierta tendencia a la segmentación a bajos niveles.

La residencia matrimonial matrilocal sitúa a la pareja recién casada en la casa natal de la esposa. La *familia extensa matrilocal* así formada es una imagen refleja de la patrilocal, e implica la matriz opuesta del grupo de descendencia, los linajes matrilineales. La matrilocalidad coloca a las hembras de una matrilínea —los miembros que proporcionan continuidad de grupo— en asociación estable. Por otra parte, la residencia avunculocal —la pareja se integra en la casa del hermano de la madre del marido— confiere también beneficios matrilineales. Concentra los varones adultos de una matrilínea (fig. 11). La *familia extensiva avunculocal*, sin embargo, no es tan corriente como la matrilocal. Parece que está asociada a la transmisión de prerrogativas especiales, principalmente jefaturas, entre varones de una matrilínea; de ahí que la avunculocalidad sea una costumbre de los sistemas matrilineales más evolucionados.

En la denominada «residencia bilocal», una pareja matrimonial puede integrarse a voluntad en el grupo del esposo o el de la es-

posa. La elección adoptada depende de diversas ventajas relativas, tales como la accesibilidad de tierras en las dos casas solariegas. Una familia extensiva edificada sobre esta base —*familia extensiva bilocal*— puede incluir hijos y/o hijas casados del grupo de más edad. En su forma propia, la familia sugiere una mayor acentuación bilateral; por ejemplo, grupos de descendencia cognaticios o parentescos locales. El grado de opción en la residencia y la composición familiar guarda además correspondencia con la apertura de los grupos bilaterales, que toleran una considerable flexibilidad en lo relativo a la afiliación. La residencia neolocal y la autonomía de la familia nuclear, sin embargo, son, a este respecto, igualmente apropiados para una superestructura más allá del linaje.

Las relaciones entre la familia están sujetas al sistema mayor, tanto en sus pormenores como en general, en contenido específico como en su perfil más amplio. La descendencia matrilineal y patrilineal o, más exactamente, los linajes matrilineales y patrilineales, evocan contrastes en el parentesco entre maridos y esposas, por ejemplo, o entre hermanos y hermanas. También aquí hablo solamente de tendencias. En casos específicos las limitaciones de una forma de descendencia pueden quedar enterradas y borradas; no han demostrado ser una fuerza susceptible de equilibrar circunstancias contrapuestas.

Con todo, las probabilidades son de que el matrimonio sea más estable en un orden patrilineal, y el índice de divorcios más elevado en uno matrilineal. La diferencia emana de los papeles distintos que las mujeres representan en el mantenimiento de la continuidad del grupo. Una mujer cría los hijos del patrilinaje de su marido, pero también de su propio matrilinaje. El destino de un patrilinaje gira sobre la autoridad que los hombres logran sobre sus mujeres y la productividad de éstas. Entonces el matrimonio debe desafiar a los vínculos de la esposa con sus parientes nativos y, en cierto sentido, ganarla para su esposo. Se ha observado en ciertas sociedades africanas que los precios de la novia tienden a hacerse más sustanciales en las tribus patrilineales que en las de descendencia matrilineal o doble. Pero entonces los derechos sobre las mujeres tomadas en matrimonio son más elevados en los sistemas fuertemente patrilineales. El marido exige no sólo los servicios de la esposa, sino a ésta como procreadora de hijos y a su progenie, sea quien fuere que de hecho los engendre. Los hijos pertenecen a él y a su linaje; a él en primer lugar, y secundariamente a su linaje, que, en caso de defunción del padre, puede perpetuar el interés del grupo proporcionando otro marido (por ejemplo, el her-

mano del fallecido). En cuanto a persistencia de linaje, un matrimonio puede durar más que sus miembros particulares. Esta trascendencia de la unión conyugal para el linaje como corporación se manifiesta más particularmente en la duración de las relaciones marido-mujer y en una dilución complementaria de las relaciones de una mujer casada con su hermano, afirmando su linaje de nacimiento.

La descendencia matrilineal tiene exigencias exactamente opuestas. Está justificado adoptar aquí el punto de vista del marido, puesto que incluso en los matrilinajes es habitual que los hombres se hagan cargo de los asuntos corporativos y desempeñen funciones correspondientes al linaje. Pero los herederos de un hombre son los hijos de su hermana, no los suyos; y la continuidad del linaje descansa en su dominio sobre la hermana y su prole, no sobre la esposa y la prole de ella. Lo que se transmite a un marido en el matrimonio patrilineal no puede serle transmitido en el matrilineal. Los hombres, por otro lado, siguen teniendo altos intereses en sus hermanas aun en contra de sus esposas, mientras que las mujeres están obligadas a sus hermanos aun en contra de sus maridos. Aun cuando la matrilocalidad puede ser la norma, un marido, al integrarse en la familia de su esposa, no corta los lazos que le unen al hogar de su madre y hermana, en el que puede por lo general refugiarse si huye de una esposa insoportable y la cábala de prójimas dominantes. A igualdad de otras circunstancias, las relaciones marido-mujer tienen probabilidad de ser más quebradizas que en un orden patrilineal, y las relaciones entre hermano y hermana, más firmes.

La forma de descendencia puede también condicionar el parentesco de padre e hijo, y de tío materno y sobrino. En un sistema patrilineal, las relaciones padre-hijo son desiguales, ya que exigen de éste la debida sumisión y consideración. (Al mismo tiempo, sin embargo, el hijo es el heredero de su padre, y este doble papel de subordinado y sucesor no deja de presentar sus posibilidades de conflicto.) En cuanto al parentesco del hijo de la hermana o hermano de la madre, los fijianos lo llaman «pesado», y como explicación algunos antropólogos dicen que tío y sobrino maternos forman un lazo consanguíneo directo entre dos líneas paternas diferentes. Hay aquí dos varones de linaje distinto que son, con todo, parientes «de sangre». El hijo de su hermana es una «sangre» masculina en el grupo del esposo de su hermana, la corporeización personal de la alianza originada por el matrimonio de aquélla. En la sociedad fijiana y en otras muchas, esta alianza entre linajes queda compendiada en la actitud que se espera entre el hermano de la madre y el

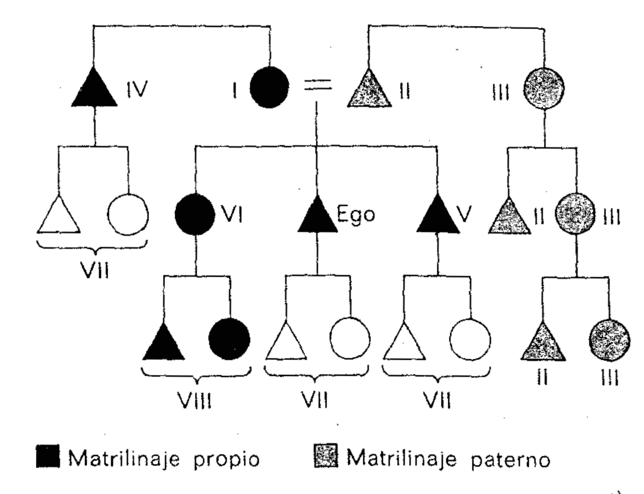
hijo de la hermana, esto es, en un *avunculado* institucionalizado. Contrariamente al predominio del padre sobre el hijo, respeto y estima *mutuos* (cuando no especial afecto) son obligaciones del tío y el sobrino maternos. Además, son anejos al parentesco poderosos deberes de entrega de dote o de ayuda económica, a veces en clara ventaja del sobrino, al cual en las Fiji, por ejemplo, se concede un respeto exagerado y libre acceso a los bienes de su tío. La relación de interlinaje está simbolizada por una especie de «amistad» formal, un respeto ritualizado, entre el tío y el sobrino maternos.

Todo esto es probable que se invierta en las sociedades matrilineales. Aquí el hermano de la madre es la autoridad del linaje, y el hijo de la hermana ha de someterse a la disciplina de aquél, mientras el binomio padre-hijo constituye la alianza de interlinaje, teñida de reciprocidad y afecto, y por aquellos pequeños servicios paternales convertidos en «extras» por su transmisión fuera del marco de las obligaciones matrilineales.

Patrones de parentesco interpersonal

Hemos pasado del patrón grande al pequeño, del tribal al familiar. Llegamos finalmente al individuo y su mundo social. Estad seguros de que no ha quedado en último término en la consideración de nuestros antropólogos. La principal preocupación en los análisis tradicionales es nada menos que el tema central desde cuyas alturas se percibe la totalidad de la organización, el «ego» universal que lo abarca todo, un miembro pleno de toda tribu desde los arapahos a los zunis, entronizado en la cúspide de un diagrama que representa la manera como el mundo está ordenado para él, y por ende para nosotros, el «sistema de parentesco» de las personas.

No obstante, una advertencia: este patrón de afinidad familiar no es «el sistema de parentesco», sino el modo como se presenta a un individuo, la sombra que se proyecta ante él. Es una expresión con la que «el sistema» se inmiscuye en la vida de las personas para impulsarlas en circunstancias que se corresponden con su propio funcionamiento. Nuestra identificación con «el individuo» puede convertirse en una preocupación indebida y una pretensión inmerecida del «sistema de parentesco» con su aspecto personal, una proyección tal vez desde nuestro propio convencimiento de la suprema importancia del individuo y de nuestra propensión a ver las cosas por las luces que proyectan, elevándolo paradójicamente



12. Sección de una terminología *crow*

al nivel de representación colectiva y destruyendo con ello su individualidad. En último caso puede hacernos errar el camino. El patrón de los vínculos de parentesco representa esas discriminaciones en lo relativo a clasificación y actitud comunes entre la gente como resultado de su ordenación según las normas y modalidades de la estructura tribal. Desde luego es importante; a nivel del razonamiento interpersonal, importantísimo. Pero es contingente, refracción de instituciones sociales de más volumen y, en el análisis final, al que corresponde propiamente, más bien una visión confusa del «sistema».

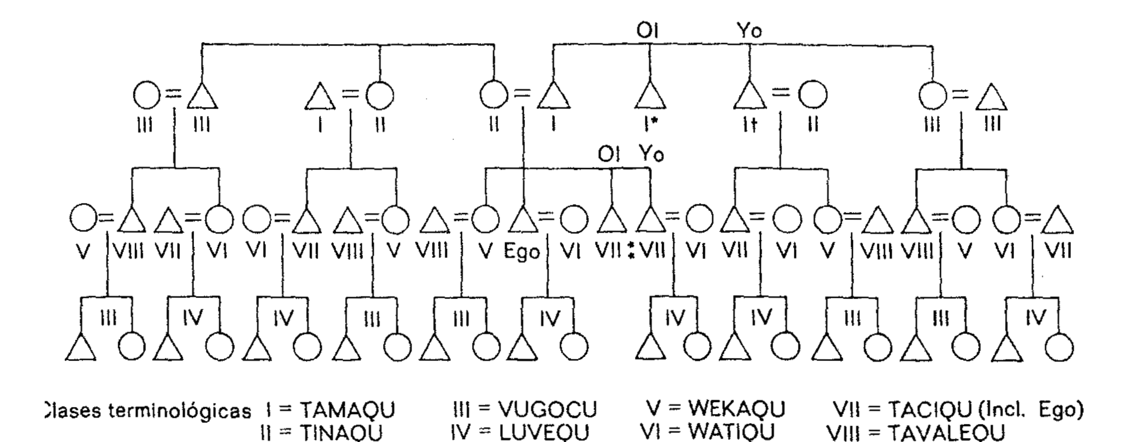
Expuesta esta polémica, quisiera examinar en detalle un patrón de parentesco de este tipo. Pero antes una amplia digresión, con objeto de prepararos para algunas sorpresas chocantes, y para ciertas deficiencias en el análisis. Tenemos que tratar aquí de la manera en que son clasificados los parientes de un individuo, cómo se los sitúa en determinadas categorías nominales, lo cual, es de suponer, dice algo acerca de la forma en que son tratados. Las clasificaciones que efectúan los miembros de las tribus nos parecen a menudo muy curiosas. Pueden agrupar dentro del mismo tipo de parentesco a gentes de tipo *genealógico* completamente distinto, a gentes que jamás nosotros hubiéramos soñado en catalogar juntos. Pero, supone uno, a la luz de sus instituciones —el modo local de

descendencia, por ejemplo, o la forma de residencia o la norma de unión conyugal— que la clasificación no carece de cierta lógica.

Partiendo de esto (y también aún de más atrás), se plantean polémicas entre los antropólogos acerca del modo de avanzar desde la práctica social hasta la terminología de parentesco. El criterio dominante es que las instituciones existentes alinearán a los parientes de un individuo en amplias categorías, tales como «matrimoniables», «no matrimoniables», «del patrilinaje de mi madre», «del grupo local de mi padre», y así sucesivamente. De todos modos, los parientes situados de manera diferente en mi genealogía pueden compartir la misma clase relativa a mí. Por consiguiente, aquí se los conceptúa iguales y como iguales se los califica, parientes de una categoría.[18]

Consideremos, por ejemplo, las clasificaciones que figuran en el diagrama de la figura 12, pequeña porción de una de las denominadas *crow*. Las cifras romanas expresan categorías de parentesco; así, mi padre, el hijo de la hermana del padre y el hijo de la hija de la hermana del padre, son, habitualmente, un mismo tipo de parentela (II). Ahora bien, desde nuestro punto de vista, nos encontramos aquí con un método muy peculiar. Determinados parientes míos propios y de la generación de mis hijos están emparentados conmigo como lo está mi padre, al que nos referimos con el mismo vocablo. Entonces, mis hijos y los de mi hermano se sitúan junto con los del hermano de mi madre (VII), cosa que para nosotros sería absurda, tan absurda como llamar «hijo» a un determinado primo. No obstante, ello podría ser perfectamente razonable a los ojos de las gentes de referencia, suponiendo que estuviesen distribuidas en grupos matrilineales. Pues, en efecto, todos los varones de la categoría II tienen una condición social similar, «hombre del linaje de mi padre»; de manera parecida todas las personas de la categoría III son «mujeres del linaje de mi padre». Asimismo mis hijos y los del hermano de mi madre se hallan situados de forma comparable en un orden matrilineal, a saber, como hijos de mi linaje, «de mi linaje» pero no dentro de él. De ahí la interpretación tradicional de la terminología *crow:* que refleja «fuertes» matrilinajes corporativos, tan importantes en la vida ordinaria que el estado de generación de ciertos parientes colaterales es menos

[18] Como veremos, las discusiones empiezan cuando ciertos miembros genealógicamente distantes de una categoría de parentesco dada no tienen, al parecer, la gradación institucional por la que se supone que la categoría fue definida.



13. Clases terminológicas

sustancial para el modo como los considero que su condición de linaje.

Por razonable que parezca, hay muchos motivos para criticar esta perspectiva, incluso prescindiendo de la particular sospecha de que los «fuertes matrilinajes corporativos» son una extrapolación tautológica sacada del cómputo del fuerte parentesco matrilineal. También en este caso particular la adecuación de la afiliación de linaje como explicación global de las categorías *crow* ha sido seriamente impugnada fundamentándose en el hecho de que, cuando se aplica a parientes más lejanos que los descritos, los términos de categoría no se corresponden necesariamente con las condiciones de linaje.[19] Esta es crítica reciente. El hecho de que las clasificaciones de parentesco de una tribu particular puedan no estar de acuerdo con los usos sociales corrientes, se conoce desde los comienzos de los estudios sobre esta clase de vinculación. La terminología de parentesco puede tener vida propia, más prolongada que las instituciones que es de suponer la originaron. Además,

[19] FLOYD LOUNDSBURY, «A Formal Account of the Crow- and Omaha Type Kinship Terminologies», en WARD H. GOODENOUGH, ed., *Explorations in Cultural Anthropology; Essays in Honor of George Peter Murdock*, McGraw-Hill, Nueva York, 1964, pp. 351-393.

ciertas prácticas sociales que encierran clasificaciones contradictorias en este punto, pueden coexistir en la misma tribu. Por consiguiente, con frecuencia se hace difícil establecer correlación entre la terminología y la sociología, lo cual lleva a algunos antropólogos a reconstrucciones especulativas de historia social, y a otros a desesperar de las «explicaciones» sociológicas.

Antes de renunciar voy a describir con mayor detalle un modelo bien conocido de parentesco y a sugerir algunas de las maneras como puede ser «explicado», es decir, algunas de las posibles instituciones coexistentes. Después de esto podremos desesperar con razón.

La figura 13 es un ejemplo etnográfico real, completado con términos nativos. Es del tipo general llamado *iroqués* o de *fusionamiento bifurcado* y del subtipo particular *dravidiano*. La versión que doy aquí es la fijiana.[20] En el diagrama figuran las tres generaciones centrales de la terminología de referencia, esto es, la forma en que la gente alude a sus diversos parientes, que puede diferir de aquella en que se dirige a ellos.

En la clasificación fiji, el padre y el hermano del padre están en la misma categoría de pensamiento (I, *tamaqu*) que el marido de la hermana de la madre. Puede presumirse que los miembros de la misma categoría general son, por lo regular, semejantes en su actitud hacia ego, y que se comportan de forma similar con todos ellos; pero en algunos contextos acontecen ciertas discriminaciones, como, por ejemplo, entre padre «propio» y sus hermanos. Los hermanos mayores y menores del padre se distinguen con las denominaciones «padre grande» y «padre pequeño», respectivamente. De los restantes parientes de esta generación mayor, la madre, la hermana de la madre y la esposa del hermano del padre se clasifican juntos (II, *tinaqu*), y estas señoras se distinguen de la hermana del padre y de la esposa del hermano en la madre (III, *vugoqu*). Estas dos últimas figuran en una clase de la que forman parte el hermano de la madre y el marido de la hermana del padre. La terminología dentro de mi propia generación puede enunciarse por medio de estas reglas: 1) los hijos de un I (*tamaqu*, «padre»)[21]

[20] Quienes hayan leído *The Hunters*, de Elman Service, encontrarán aquí una discusión general sobre aquel modelo. La terminología fiji que empleo la recogí en la isla Moala del archipiélago.

[21] Al traducir el término para una categoría fiji como *tamaqu* por el vocablo que designa al pariente más próximo de aquella categoría, «padre», violo gravemente escrúpulos corrientes, porque al prejuzgar el «sentido» (o «sentido primario») de una categoría fiji infiltro toda una teoría acerca de cómo los

y un II (*tinaqu*, «madre») son, si varones, de la clase VII (*taciqu*, "hermanos") y si hembras, de la V (*wekaqu*, «hermanas»), con la excepción de que el hermano mayor de uno (*tuakaqu*) es, además, diferenciado de la clase II; y 2) los hijos de III (*vugoqu*, la clase «hermano de la madre-hermana del padre») son, si varones, de la clase VIII («primos cruzados varones», *tavalequ*) y si hembras, de la VI (*watiqu*), a cuya última clase pertenece también mi esposa. Dicho de otro modo, los consanguíneos y primos paralelos del mismo sexo se clasifican juntos y diferenciados de los primos cruzados de aquel sexo. En la generación siguiente, los hijos de un VII («hermano») y un VI («prima cruzada», «esposa»), incluyendo mis propios hijos, son como en IV (*luvequ*, «hijos»); mientras que los hijos de un V (*wekaqu*, «hermana») y VIII (*tavalequ*, «primo cruzado varón») figuran en una categoría distinta, III (*vugoqu*), la misma que el hermano de mi madre y la hermana de mi padre. Dicho con otras palabras, mis hijos y los de mis hermanos, primos paralelos varones y primas cruzadas, se clasifican juntos, pero se distinguen de la categoría que comprende a los hijos de mis hermanas, primas paralelas y primos cruzados varones. Los hijos de estos últimos se clasifican juntos con mi tío materno y mi tía paterna.

¿Qué significa todo esto? Es de creer que muchas cosas: una variedad de combinaciones institucionales resolvería, total o parcialmente, las clasificaciones de esta terminología; es decir, relacionaría y enfrentaría a mis parientes exactamente de las mismas maneras. Pero hay una diferencia en la fuerza de las diferentes explicaciones institucionales. Algunas son amplias: la regla social aducida (por ejemplo, el matrimonio de primos cruzados) puede originar una condición social común a todos los tipos genealógicos representados en una categoría de parentesco, explicando así ésta y, de hecho, toda una serie de ellas necesariamente relacionadas. Otras no son comprensivas y sí, hasta cierto grado, incompletas: «Tienen sentido» únicamente si incluyen ciertos parientes próximos en la categoría. Las últimas explicaciones abren una caja de Pandora de miserias teóricas, la mayoría de cuyos resultados son objeto corriente de polémica: ¿Qué «significan» los términos de parentesco? ¿Está justificado discriminar sentidos «primarios» y

términos se desarrollan y «extienden» genealógicamente. Pero resulta más fácil seguir el razonamiento y, estando las opiniones divididas como lo están, me resigno a las críticas de colegas para ganarme la gratitud de los estudiantes (espero que sin despistarlos terriblemente).

«secundarios» de un término dado? En caso afirmativo, ¿cómo se amplían los términos de los sujetos de referencia primarios a los secundarios?[22] Desconozco las respuestas. Así, doy al estudiante el raro privilegio (en un texto de introducción) de jugar a humanidad con mi Pandora.

¿Qué combinaciones sociales engendraría, pues, las distinciones terminológicas de la figura 13?

Permitidme ante todo dar por descontado que el sexo y la generación son generalmente diferenciados, de forma que una categoría de parentesco es específica de miembros de un sexo y un nivel de generación. Estas excepciones despiertan interés, principalmente la clase III *(vugoqu)*, de la que trataremos luego con mayor extensión, y las distinciones de edad relativa entre los propios hermanos de ego y los del padre. Estas diferenciaciones de edad relativa sugieren una jerarquía por orden de nacimiento entre los parientes paternos y, por ende, inmediatamente, una familia extensiva patrilocal jerarquizada internamente. Es la que tienen los fijianos. Considérense también las traducciones, «mi gran padre» por el hermano mayor del padre y «mi pequeño padre» por hermano menor del padre. (De hecho, el tratamiento de padre es «*Ratu*», lo que significa aproximadamente «noble», y el del hermano mayor del padre «*Ratu Levu*», «gran nobleza».) Son evocadas las distinciones de edad de un clan cónico. Y eso acecha también en el segundo plano fiji. El rango por descendencia impregna de hecho las relaciones entre parientes próximos mucho más de lo que pudiéramos decir aquí.

¿Podrían de otro modo los grupos de descendencia ser apropiados a los conceptos de esta terminología? Nótese que el padre y el hermano del padre se clasifican juntos (I), diferenciándolos del hermano de la madre (III). Dada una norma de afiliación patrilineal, mi padre y su hermano comparten indudablemente una condición social importante: son hombres de edad del mismo

[22] A veces se supone que la insuficiencia de ciertas explicaciones institucionales de categorías de parentesco pone también en duda la validez de una explicación sociológica semejante. Sin embargo, los análisis semánticos más evolucionados no han puesto a debate tanto la determinación sociológica del parentesco como el tipo de explicación social que sería apropiada.

Véase «A Formal Account of the Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies» y «Another View of Trobriand Kin Categories», de FLOYD LOUNSBURY, en E. A. HAMMEL, ed., *Formal Semantic Analysis*, Special Publication, *American Anthropologist*, LXVII, núm. 5, parte 2, 1965, pp. 142-185.

grupo (que es también el mío), y difieren en cuanto a linaje del hermano de mi madre. La identificación de sus esposas (PaHerEs = = Ma [padre-hermano-esposa = madre]) es conforme y, tal vez, derivativa. Asimismo, como mi padre y su hermano, la madre y la hermana de la madre comparten la misma condición de linaje, en lo cual difieren de la hermana del padre. De ahí las ecuaciones comparables Ma = MaHerPaHer (madre = madre-hermana-padre-hermana) y MaHerEs = Pa (madre-hermana-esposo = padre). Esta oposición, repetida indefinidamente, entre los parientes propios y paralelos de una parte y los parientes cruzados de la otra, se halla establecida cuando menos en este conjunto de parientes de la generación vieja.

Además, las distinciones categóricas en mi propia generación son entonces lógicamente derivativas. Es razonable que los hijos de mis padres y los consanguíneos paralelos de mis padres (es decir, de mis «madres» y«padres») se clasifiquen juntos y se les diferencie de los hijos del hermano de mi madre y de la hermana de mi padre (mis «sobrinos cruzados»). Sin multiplicar las hipótesis, se siguen también las distinciones que aparecen en términos aplicados a mis propios hijos, los de mis consanguíneos y de mis primos paralelos. Somos «hermanos» y «hermanas», y los hijos de hermanos son clasificados juntos, distinguiéndolos de los hijos de hermanas. De este modo muchas de las principales diferenciaciones y combinaciones a lo largo de las tres generaciones pueden afirmarse lógicamente partiendo de la descendencia patrilineal.

El único *caveat* es que los miembros de las tribus no tienen ningún compromiso que les obligue a acudir a la lógica. Muchos pueblos hacen las mismas clasificaciones que los fijianos en la generación mayor (paterna), seguidas por la terminología «hawaiana» en la generación de ego; es decir, todos los primos, paralelos y cruzados, son igualmente «hermanos» y «hermanas».

En las peculiaridades mencionadas, el esquema de parentesco fiji es compatible con la descendencia patrilineal; y, como digo, los fijianos tuercen socialmente por este camino. Pero la descendencia patrilineal no es única en cuanto a capacidad de dar origen a estas distinciones. Podría sustituirse «patrilocal» por «patrilineal» según el análisis precedente, y «grupo local» por «linaje» sin menoscabo (o ulterior perjuicio) para lo lógica. Otro tanto puede decirse de «matrilineal» y «matrilocal». Mantendrían igualmente las clasificaciones especificadas. Pero entonces, tampoco la terminología fiji es única. Es una de tantas en la amplia gama de esquemas similares. A los efectos que estudiamos, este tipo de terminología armo-

niza con una variedad de formas corrientes de formación de grupos.

Hemos descuidado algo. Es comprensible, en el contexto de la descendencia patrilineal, que la madre se clasifique con su hermana en oposición a la hermana del padre, y el padre con su hermano en oposición al hermano de la madre. Pero ¿por qué la correlación de tío materno y paterno en la misma categoría, *vugoqu* (III), junto con parientes tales como el hijo de la hermana? Algo cabe decir también acerca de esta clasificación con referencia a la descendencia patrilineal, pero de manera incompleta, como concierne a los miembros particulares de la categoría. En la ideología fiji, hermano de la madre, hermana del padre e hijo de la hermana representan papeles similares y precisos como puntos consanguíneos de conexión entre las patrilíneas de ego y las emparentadas por afinidad, como gentes en quienes (o a través de quienes) se transmite la función de alianza del matrimonio. Son las mariposas revoloteadoras de la línea ego. Creo justo decir que estos parientes, especialmente el hermano de la madre y el hijo de la hermana, son «fundamentalmente» miembros de la categoría *vugoqu*. Obsérvese también que la relación entre hermano de la madre e hijo de la hermana es «autorrecíproca»: están emparentados con el hermano de tu madre como él lo está contigo, como si fueses también «tío» de tu «tío», y de modo similar, en la costumbre fiji la hermana del padre y el hijo del hermano de ella son *vugoqu* entre sí. Dicho con otras palabras, aquí está precisamente la mutualidad que sugeríamos se daría en los parentescos personales que llevan consigo alianzas de linaje; pero notablemente, en orden patrilineal, entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana.

Es obvio, sin embargo, que el hermano de la madre y la hermana del padre actúan diferentemente como parientes por alianza, y su categorización común es un tanto enigmática. Funcionalmente, la vinculación sobrino-tío materno es más estratégica, puesto que hay aquí dos varones de patrilíneas distintas vinculados consanguíneamente. En cambio, el papel de la hermana del padre se asemeja al de una hermana en la alianza de interlinaje: una hembra de mi propia línea a cuyo través se efectúa la unión. Aquí, la terminología fiji de tratamiento viene a salvarnos. El tío materno y la tía paterna no son similares por completo según las ideas de los fijianos sobre parentesco. Con frecuencia se distinguen por el tratamiento ya que no por referencia. En cambio, hermana del padre se identifica parcialmente con hermana. *Gane* es un vocablo alternativo de referencia para «hermana» (el hombre dice *ganequ* = «mi hermana») y *ganei* es un término común de tratamiento para «her-

mana del padre» (glosado generalmente como contracción de *gane* y *tamaqu*, «hermana de mi padre»).

Pero de todas las combinaciones institucionales que podríamos aducir para explicar el esquema fijiano, el matrimonio bilateral de primos cruzados es, probablemente, la más satisfactoria. Da razón, y de manera sencilla, de las clasificaciones esenciales. Uno se da cuenta inmediatamente de las apropiadas ecuaciones genealógicas: Es = MaHeHi = PaHeHi = HeEs; HeEs = MaHeHi = PaHeHi; Hi = MaHeHiHi = PaHeHiHi; etc. Aquí, sin embargo, el problema puede enfocarse comprensivamente, desde la posición ventajosa de las categorías de parestesco que, como tales, darán definiciones unitarias en relación con el matrimonio entre primos cruzados. Todos los miembros de la clase *wekaqu* (V) comparten, en esta concatenación, el estado social de «mujeres no matrimoniables», es decir, todas las hermanas y primas paralelas. Todas las *watiqu* son «mujeres matrimoniables», esto es, todas son primas cruzadas. La categoría *taciqu* (VII) incluye a todos aquellos, como yo mismo, que se casan con *watiqu* pero no con *wekaqu*, todos hermanos y primos varones paralelos; mientras que son *tavalequ* (VIII) todos los que contraen matrimonio con mis «hermanas» *(wekaqu)* pero no, naturalmente, mi *watiqu*, es decir, todos los primos cruzados varones. Según esto, la siguiente generación correlaciona y divide a los hijos de clases de mi propia generación que se casan entre sí: hijos de VII y VI son IV (*luvequ*, «hijos»); y los hijos de VIII y V son II (*vugoqu*, «hijos de la hermana»). De este modo, los parientes con quienes mis hijos no pueden unirse en matrimonio (IV) están opuestos a mis hijos políticos potenciales (III). De igual manera la terminología relativa a la generación de mis padres separa a los padres políticos (III, *vugopu*) de los *tinaqu* (II, «madres») y *tamaqu* (I, «padres»), esto es, de los padres de las mujeres con las que no puedo casarme. E, incidentamente, logramos reducir la categoría III, *vugoqu*, a una definición específica, «pariente político de la generación adyacente».

Es evidente que esta clasificación funciona perfectamente si se especifica adicionalmente «intercambio de hermana». Excepto para los *vugoqu* (III) bugaboos, la terminología se acomoda cabalmente a una organización dual de linajes exógamos. Cada término, salvo *vugoqu*, especifica, tanto como la posición relativa del sexo y la generación, la del propio individuo en su mitad o en la opuesta. Incluso tal y como está, cada término, incluyendo *vugoqu*, indica si la persona es «propia» o «política». Es asimismo patente que el patrón tal y como está constituido armoniza con el matrimonio

clasificatorio entre primos cruzados. Llamo la atención sobre el parecido existente entre la «organización dual» en la generación de los hijos propios en este diagrama y el diagrama (fig. 9) del matrimonio clasificatorio entre primos cruzados de la página 98. Finalmente, el esquema es compatible con dicho tipo de matrimonio únicamente (no siendo permitido el matrimonio entre primos cruzados propios) normativo entre los fijianos que lo practican. Aquí, sin embargo, la compatibilidad es una necesidad lógica: no pueden darse definiciones unitarias de las categorías en términos matrimoniales puesto que mis primas cruzadas propias no son «mujeres matrimoniables», aunque la costumbre no impida cierta manga ancha en torno a esto.

5

Economía tribal

Aun cuando centrado en la «economía», el presente capítulo se ocupa de las familias tanto como de la producción; donde habla de intercambio tiene en la mente el parentesco, y cuando trata de consumo se preocupa principalmente de los jefes. Lleva implícito algo más que la simple idea de que la economía está relacionada funcionalmente con las combinaciones sociales y políticas de las sociedades tribales. La economía no puede separarse de estas combinaciones; está organizada por instituciones exactamente tan generalizadas como las familias y los linajes; «incrustadas» en ellas, como dice el historiador de economía.[1]

Un intercambio de mercancías se presenta como un episodio momentáneo en una relación social continua. Las condiciones del trueque son impuestas por las relaciones de las partes con él. A diferentes relaciones, diferentes condiciones. Lo que en la erudición convencional de la ciencia económica son factores «exógenos» o «antieconómicos», tales como parentesco y política, en la realidad tribal son la organización misma del proceso económico. La economía antropológica no puede concebirlos como externos, obstaculizadores de «la economía» desde algún lugar fuera de ella. *Son* la economía, elementos esenciales del cálculo económico y de todo análisis auténtico de él. El caso es de aplicación general, como Evans Pritchard dijo de los nuer: «No cabe estudiar las relaciones

[1] Véase KARL POLANYI, «Aristotle Discovers the Economy» y «The Economy as Instituted Process», en K. POLANYI, C. ARENSBERG y H. PEARSON, eds., *Trade and Markets in the Early Empires,* The Free Press and The Falcons Wing Press, Blencoe, Illinois, 1957, pp. 65-94, 243-270.

económicas de los nuer en sí mismas, porque forman siempre parte de relaciones sociales directas de tipo general».[2]

La forma familiar de producción

Así, en las sociedades tribales la «forma de producción» —suponiendo que la expresión encierre relaciones de producción a la vez que medios materiales— debería calificarse de «doméstica» o «familiar», a la luz de la posición estratégica asumida por los hogares individuales. La familia es en relación con la economía tribal lo que la casa solariega fue con respecto a la economía europea del Medievo, o la corporación industrial en relación con el capitalismo moderno: cada una de ellas es la institución central de producción de su época. Cada una, además, es una modalidad especial de producir, modalidad que encierra una división característica del trabajo y del tipo de tecnología, determinadas relaciones de propiedad, objetivos de producción definidos, y relaciones sociales y materiales consuetudinarias con grupos similares.

Los grupos domésticos de sociedades tribales no se han visto todavía degradados a una condición social de puro consumo. Ni tampoco la mano de obra humana ha sido superada por la familia y, empleada en un dominio externo, supeditada a una organización y una finalidad extrañas. La producción es una función doméstica. La familia está, *como tal*, comprometida directamente en el proceso económico y en buena parte lo controla. Sus mismas relaciones interiores, como las existentes entre marido y mujer, entre padre e hijo, son relaciones de producción. Los bienes que las personas producen, así como la forma de asignación del trabajo, son, en su mayor parte, estipulaciones domésticas. Las decisiones se toman con miras a las necesidades hogareñas: la producción se organiza de acuerdo con las demandas familiares.

Me apresuro a añadir que los grupos domésticos no son autárquicos, aun cuando con frecuencia producen la mayor parte de las cosas que consumen. La producción doméstica no se define precisamente como «producción para el uso», es decir, para el consumo directo. Las familias pueden producir también para el trueque, con lo cual adquieren indirectamente lo que necesitan. Con todo, es «lo que necesitan» la idea que preside la producción, no el beneficio que puedan obtener de ella. El interés en el intercambio sigue

[2] E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford, 1940, p. 90.

siendo interés de consumidor, no de capitalista. Tal vez la mejor forma de expresarlo sería «producción para aprovisionamiento».

Sería también erróneo suponer que la familia es necesariamente un grupo autónomo de trabajo. A menudo sus miembros cooperan con individuos de otras casas, y ciertas tareas pueden ser emprendidas colectivamente a niveles más altos, como por grupos de linaje o de pueblo. «Forma familiar de producción» no es sinónimo de «producción familiar». Es la reglamentación de la producción lo que se debate, así como su orientación y su objetivo. La producción es organizada principalmente por y para familias si no se desarrolla siempre como actividad doméstica.

La soberanía de los grupos domésticos en el dominio de la producción se fundamenta sobre el hecho siguiente: que dichos grupos están constituidos, equipados, autorizados y capacitados para determinar y adaptar la producción social. Las familias son *constituidas* para la producción en primer lugar por la división sexual del trabajo, la única especialización del pleno empleo en la marcha de las sociedades primitivas. Complementariamente y de forma casi exhaustiva de las tareas sociales, el trabajo de un hombre junto con el de una mujer puede suministrar la mayor parte de las cosas de valor habituales. Las familias son *equipadas* para gobernar la producción mediante la disponibilidad de las herramientas y las técnicas precisas; generalmente cuentan con los recursos específicos corrientes. Este dominio se corresponde con cierta simplicidad de los recursos, podría decirse con cierta democracia de la tecnología: herramientas de fácil construcción y disponibilidad; capacidades técnicas del dominio público; utensilios sencillos capaces de ser manejados por individuos o por grupos reducidos; y procedimientos de producción que son con frecuencia unitarios, de modo que el mismo sector interesado pueda realizar todo el trabajo desde la extracción de la primera materia hasta el acabado completo del producto. Finalmente, la familia está *autorizada* y *facultada* para actuar autónomamente gracias a su acceso a los recursos de la producción. No que sea propietaria particular exclusiva de tierras de labor, pastos u otras riquezas naturales. Lo más frecuente es que éstas sean del dominio de grupos corporativos mayores, tales como linajes o pueblos y que los derechos de la familia se fundamenten en su condición de miembro del grupo propietario. La familia goza de *privilegio usufructuario*, en el que se incluye el derecho de vigilancia sobre la forma de uso de su parte y el de disponibilidad del producto. Más que un impedimento al disfrute familiar, el conferir la propiedad a grupos mayores da a las familias miem-

bros una especie de garantía inalienable de subsistencia. En el curso normal de las cosas ningún hogar está excluido del acceso directo a los medios de su propia supervivencia, como no lo está tampoco en la participación en la mayor estructura social. Ninguna clase expropiada de pobres privados de tierras es característica de las sociedades tribales. Si se produce la expropiación es debido a algún accidente —como un triste efecto de la guerra, por ejemplo— y no a una condición derivada de la economía.

Ya hemos visto que algunas sociedades tribales están jerarquizadas, pero ninguna es una sociedad de clases. Contra la formación de clases, lo mismo que contra la estratificación económica, se levanta el sistema de producción familiar autónoma. La posesión por las personas de sus medios propios de producción es fatal para todo intento de esta naturaleza de prepotencia económica. La apropiación de los recursos productivos importantes por parte de unos pocos está descartada y, por ende, el servilismo económico de los muchos que restan. Los miembros de las tribus disponen de muchos medios para elevar a un individuo por encima de sus paisanos; éste, empero, el más coercitivo históricamente, les está cerrado.

Por lo que toca a la organización de la producción misma, la mejor palabra con que puede definirse es *anarquía*. La economía social está atomizada en existencias hogareñas independientes, dispuestas para operar paralelamente entre sí y de forma no coordinada. Aparte algunas similitudes resultantes de objetivos materiales comunes, las casas no establecen relaciones recíprocas basadas en el proceso productivo. Esta alegación de anarquía primitiva no tiene el propósito de provocar la alarma —dialécticamente se neutraliza con fuerzas de orden social—, sino sólo de resumir en forma bien visible los aspectos atomísticos de una forma familiar de producción. Llama la atención sobre la falta de una organización mayor, de una centralización en el montaje de la producción. Atestigua una interdependencia orgánica mínima, una limitada cooperación a través de la especialización. Habla también de un control difuso, local, familiar, de la producción y de decisiones domésticas concentradas en sí mismas.

En un aspecto la anarquía primitiva supera al desorden de la empresa primitiva competidora a pequeña escala. Comparada con la condición tribal, la libre empresa capitalista es la apoteosis del orden. Al organizar una vasta división de trabajo, la economía de mercado competitiva encarna siquiera una acción y una reacción continuas, unos ajustes sistemáticos en el proceso de producción

mediante las variaciones en los precios. Tampoco la «saturación del mercado» producida por una arremetida temeraria de empresarios independientes hacia objetivos lucrativos es la causa periódica de la anarquía primitiva. En todo caso, la crisis tribal es la infraproducción, la escasez de artículos salidos de los diversos centros domésticos, insuficientes para su propio bien o para el bien de la sociedad.

Si bien parece un arreglo factible ceder el control de su propio aprovisionamiento a los grupos domésticos, no siempre el resultado es positivo. Porque estos grupos pueden ser incapaces de reunir la mano de obra. La reducida fuerza laboral doméstica —en principio tal vez constituida defectuosamente, con exceso de personal improductivo en proporción a los trabajadores productivos— se ve con frecuencia penosamente acosada. Los individuos adultos que trabajan corren el riesgo de accidentes que los incapacitan, de enfermedad y de una temprana muerte; las mujeres están expuestas a la gravidez accidental. Estos obstáculos, o incluso ligeras desventajas en suerte o destreza, se traducen en graves crisis de alimentos. Si se la deja «que marche sola» la economía doméstica resulta inadecuada: varias familias en un tiempo dado y alguna familia repetidas veces, pueden probablemente ver ante ellas la perspectiva del granero vacío.

Otro factor contribuye a este cuadro lúgubre, factor cuya importancia no puede exagerarse: la economía no está organizada para una producción sostenida ni siquiera en tiempo normal. Una forma casera de producción es una forma de producción *doméstica*. Enfocada a suministrar a la familia su acostumbrada provisión de artículos de consumo, tiene límites fijos de rendimiento, sin propensión inherente a evocar un trabajo continuado o una riqueza suplementaria. En términos más familiares, falta el incentivo para producir excedentes. Al contrario, la forma doméstica de producción inhibiría el exceso de ésta. Cuando no hay en el horizonte ninguna necesidad casera, o ninguna que pudiera prevenirse mediante un esfuerzo futuro, la tendencia normal es interrumpir el trabajo. La producción cesa cuando la demanda doméstica está colmada para el momento presente. La organización económica implica este «techo» definido del rendimiento; más allá de él se convierte en una «traba a los medios de producción».

Aquí la distinción clásica entre «producción para el consumo» (es decir, aprovisionamiento) y «producción para el trueque» (es decir, el lucro) adquiere todo su sentido. El mercado competitivo es una dinamo eterna, tal vez no siempre en perfecto estado de

funcionamiento, pero siquiera proyectada para engendrar corrientes intensas de productividad. Del lado del productor, el incentivo para una ampliación remunerativa es continuo, una especie de lucha por la supervivencia en la selva. Pero tal vez la mayoría de nosotros estamos más familiarizados con el tira (y afloja) sobre el consumidor. El mercado pone a nuestro alcance una deslumbrante variedad de productos, cosas apetecibles en cantidad y diversidad ilimitadas, cada una con la sonora llamada de la etiqueta de su precio: «sólo os llevará esto adquirirme». El alcance del hombre es inevitablemente limitado, puesto que uno nunca tiene el dinero suficiente para comprarlo todo. Ante la sentencia del mercado el consumidor está condenado a la *escasez* y, por tanto, a una condena perpetua de duro trabajo. Ni se encuentra tampoco alivio en adquirir objetos. Participar en una economía de mercado es una tragedia inevitable: lo que empezó en insuficiencia terminará en privación. Porque cada adquisición es simultáneamente una privación —de otra cosa que podía haberse adquirido en lugar de la primera—. Comprar un objeto es privarse de otro. Quien opte por gastar sus escasos ahorros en el último modelo de Ford no podrá proporcionarse también el Plymouth más reciente (y por los anuncios comerciales de la televisión deduzco que las privaciones implicadas no son estrictamente materiales).

El mercado competitivo combina la escasez, la demanda, el trabajo y la oferta en un desordenado torbellino de creación. Detengamos ahora nuestro pensamiento en este sereno contraste, derivado de la observación de la economía pueblerina indonesia, sistema campesino sin duda pero, en lo referente a las cuestiones que estamos debatiendo, no distinto de la economía tribal.

> Otro punto en que una sociedad oriental difiere de la occidental es el hecho de que las *necesidades son muy limitadas*. Esto guarda relación con el desarrollo limitado del intercambio, con el hecho de que la mayoría de las personas han de proveer sus propias necesidades, de que las familias tienen que contentarse con lo que están en condiciones de producir ellas mismas, por lo cual sus demandas han de ser forzosamente modestas tanto en cantidad como en calidad. Otra consecuencia de esto es que el móvil económico no actúa continuamente. Por consiguiente [...] la actividad económica es también intermitente. La economía occidental se mueve en dirección diametralmente opuesta, ya que su punto de partida es la idea de las necesidades ilimitadas en comparación con las cuales los recursos son siempre limitados, de modo que el sujeto económico, al satisfacer sus apetencias, debe siempre efectuar una elección e imponerse límites.[3]

[3] H. BOCKE, *Economics and Economic Policy of Dual Societies*, Institute of Pacific Relations, Nueva York, 1953, p. 39.

Los apremios de la economía doméstica son, sin embargo, superados en las sociedades tribales; en caso contrario, la sociedad es vencida. Es, después de todo, cuestión de supervivencia. Las familias incapaces de sostenerse a sí mismas, o bien son sustituidas por otras, o bien se hunden. La necesidad de una economía pública puede ser igualmente imperiosa; esto es, algunos medios de subvencionar y organizar empresas colectivas como el riego, la construcción y actividades tales como el ceremonial religioso y la guerra. Una sociedad puede morir también por falta de éstas, y las trabas domésticas a la producción se prestarían magníficamente a preparar aquel final, si no fuese por las instituciones que las neutralizan, tales como el parentesco o el caudillaje.

El vínculo de parentesco relega la anarquía económica a una acechanza de contradicción en el fondo. Enlazada con otras en una comunidad de parentesco, una familia se ve fuertemente presionada para sostener el lujo del propio interés doméstico, especialmente cuando los parientes de la puerta contigua no tienen bastante comida. Si el modo familiar de producción engendra fuerzas económicas centrípetas, el parentesco desata otras centrífugas, proyectando bienes de consumo fuera del hogar para distribuirlos a los necesitados. Los productos de necesidad urgente circulan, a lo largo de las líneas de parentesco, desde los que los tienen a los que carecen de ellos. Tampoco el reaprovisionamiento viene forzosamente en forma de reciprocidad agradecida, sino tal vez como producción adicional por parte del donante, cargado ahora con la obligación de mantener a otros además de su propia familia. Dicho de otro modo, las responsabilidades de parentesco pueden forzar a productores efectivos a ampliar su producción por encima y más allá de las exigencias de su hogar doméstico. Más que un incentivo de caridad, el parentesco espolea la productividad.

De modo semejante, la organización de la autoridad se opone a la de la producción. El poder invade la casa humilde, subvirtiendo la autonomía familiar y luchando victoriosamente contra la infraproducción doméstica. El papel económico público de las autoridades tribales exige que éstas se impongan así a la población sometida. Los notables y jefes se ven obligados a mitigar las carestías entre el pueblo, exactamente como los parientes ordinarios pero incluso en mayor grado, porque el jefe tribal es un modelo entre parientes y su preocupación por la prosperidad de la comunidad es una especie de centralización de la moral de parentesco. Además de pan, hay ciertos circos. Aquí las autoridades locales desempeñan el papel de empresario, montando grandes aconteci-

mientos comunales: ritos espectaculares, obras públicas, intercambios ceremoniosos con otros grupos. «Creo que en todo el mundo —escribió Malinowski— encontraríamos que las relaciones entre la economía y la política son de tipo idéntico. Por doquier el jefe actúa como banquero tribal, acumulando comida, almacenándola y protegiéndola, para utilizarla luego en beneficio de toda la comunidad.» [4]

Para obrar en esta forma, un jefe debe ejercer presión sobre la economía familiar dentro de su esfera, obligándola a acrecer sus perspectivas de producción o exigiendo de ella trabajo «en beneficio de toda la colectividad». La dirección es una de las grandes fuerzas productivas. Actúa para intensificar la producción familiar, para congelar, mediante presión política, un excedente material y, al disponer de este fondo, para mantener a flote a la comunidad como empresa de marcha normal. Como veremos, sistemas diferentes de autoridad tribal producen impactos diversos sobre la economía doméstica y, con ello, diferentes coeficientes de producción y de acumulación excesiva. Independientemente de los progresos tecnológicos, la transformación social puede desempeñar el papel decisivo en el desarrollo económico.

Unas palabras sobre «la condición de la clase obrera». Las condiciones de trabajo difícilmente son ideales, y tal vez convendría que los miembros de las tribus se unieran, pero en lo relativo a las horas no tienen motivo de queja. Se dice que el norteamericano rarísimamente deja de oír el zumbido de uno u otro motor. El rítmico ronroneo de la maquinaria en todos los momentos se ha convertido para nosotros en el «gran metrónomo» de la vida, al que se ajustan todos los movimientos humanos. Trabajo regular, reiterativo, el «diario matraqueo», es el programa estadounidense. También en este punto los pueblos tribales difieren considerablemente de nosotros. Su trabajo es más episódico y diversificado. En total es inferior al nuestro, pero tampoco es tan inhumano.

En una economía hogareña, como dice Boeke, el estímulo económico no obra continuamente y, en consecuencia, tampoco lo hacen las personas. Después de todo hay dos caminos que conducen a la satisfacción, a reducir la brecha existente entre los medios y los fines: producir mucho o apetecer poco. Orientada hacia el suministro de una variedad modesta de artículos de consumo, la

[4] BRONISLAW MALINOWSKI, «Anthropology as the Basis of Social Sciences», en CATTEL, COHEN, & TRAVERS, eds., *Human Affairs*, Macmillan, Londres, 1937, página 232.

economía doméstica adopta el segundo camino, el Zen. Sus necesidades, decimos, son limitadas. Por consiguiente, la actividad económica no se lanza a un galope apremiante, aguijoneada por un interminable sentido de insuficiencia (es decir, «escasez de medios»). En lugar de esto, el trabajo es intermitente, esporádico, discontinuo, interrumpido momentáneamente cuando no se precisa de modo inmediato. A esta irregularidad ordinaria una economía neolítica suma largos períodos de «paro estacional» después de la cosecha, o cuando menos un bajo nivel de actividad que implica un «paro disfrazado». Tomemos la jornada de ocho horas, cinco días semanales, cuarenta y ocho semanas al año, que es la norma norteamericana. Entonces los pueblos tribales trabajan menos que nosotros, y con menor regularidad. Probablemente duermen también más durante el día. Ciertos criterios ortodoxos sobre la evolución es mejor invertirlos: la cantidad de trabajo *per capita aumenta* en proporción del progreso tecnológico, y la cantidad de ocio *disminuye*.

Tampoco el trabajo tribal es trabajo enajenado. Hemos visto que no lo es de los medios de producción o del producto. De hecho, la relación del miembro de la tribu con los medios productivos o los productos acabados con frecuencia rebasa la propiedad tal y como nosotros la entendemos, yendo, más allá de la posesión mundana, a una unión mística. El suelo es un valor espiritual, una fuente benéfica, el hogar de los antepasados; «la llanura de nuestros huesos», dicen los hawaianos. Y las cosas que uno hace y usa habitualmente son expresiones de sí mismo, tal vez tan impregnadas de su genio, que su última disposición sólo puede ser su propia sepultura.

Estas asociaciones místicas reflejan otro aspecto del trabajo: que no es alienable del hombre mismo, separable de su existencia social y negociable como tantas unidades de capacidad laboral despersonalizada. Un hombre labora, produce en su aptitud como persona social, como esposo y padre, hermano y camarada de linaje, miembro de un clan, de un pueblo. El trabajo no se practica separado de estas existencias, como si fuese una existencia diferente. «Trabajador» no es de por sí una condición social, ni «trabajo» una auténtica categoría de economía tribal. Dicho de otro modo, el trabajo es organizado por relaciones «no económicas» en sentido convencional, perteneciendo más bien a la organización general de la sociedad. Trabajo es una expresión de relaciones preexistentes de parentesco y comunidad, el ejercicio de estas relaciones. Esto sigue siendo verdad de arreglos que parecen de otro tipo,

como contratarse a sueldo, en que un hombre se compromete a trabajar para otro. «La situación es expresada [por los abelam de Nueva Guinea] en términos de obligación de parentesco, "es mi hermana, por lo tanto preparo el sagú con ella", y *no* en palabras como "me dará sagú, por eso la ayudo".»[5]

Pero entonces un hombre es lo que hace, y lo que hace es lo que es. Incapaz de venderse como independiente de sí mismo, el trabajo no libera al hombre de su existencia como pariente obediente, ciudadano de la comunidad y ser inteligente capaz de arte y de goce. El trabajo no está divorciado de la vida. No hay «tarea», no hay tiempo ni lugar donde invertir la mayor parte del tiempo de uno no siendo uno mismo. Ni tampoco hay trabajo y vida relacionados como medios conducentes a un fin (como lo son a menudo para nosotros): el primero un mal necesario tolerado por mor del segundo, «vivir», que es algo que se hace después de las horas de trabajo, «el tiempo propio», si se tiene la energía de hacerlo. La revolución industrial desgajó el trabajo de la vida. La reintegración no se ha conseguido todavía. Entre tanto, la pérdida de la primitiva integración humana es un lamento justificable de crítica romántica, y la enajenación del trabajo un grito penetrante de dolor revolucionario:

> ¿Qué constituye, entonces, la alienación del trabajo? En primer lugar, el hecho de que el trabajo es *exterior* al obrero, es decir, que no forma parte de su ser esencial; que en su trabajo, por lo tanto, no se afirma a sí mismo sino que se niega, no se siente satisfecho sino desgraciado, no desarrolla libremente sus energías físicas y mentales sino que mortifica su cuerpo y destruye su mente. Por consiguiente, el trabajador sólo se siente a sí mismo fuera de su trabajo, y en éste se siente fuera de sí mismo. Está en su centro cuando no está trabajando y cuando está trabajando se halla descentrado. Por lo tanto, su trabajo no es voluntario, sino coercitivo; es *trabajo forzado*. En consecuencia, no es la satisfacción de una necesidad; es simplemente un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a él. Su carácter extraño aparece claramente en el hecho de que tan pronto cesa el apremio físico u otro, rehúye el trabajo como si fuera una peste. [...] Finalmente, el carácter externo del trabajo para el obrero se manifiesta en la circunstancia de no ser suyo propio, sino de otro, de no pertenecerle, de que es él el que pertenece... a otro. Exactamente como en la religión la actividad espontánea de la humana imaginación, del cerebro y el corazón humanos actúan independientemente del individuo —es decir, actúan sobre él como cosa extraña, una actividad divina o diabólica—, así también la actividad del trabajador no es espontáneamente suya. Pertenece a otro; es la renuncia de sí mismo.[6]

[5] PHYLLIS M. KABERRY, «The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea: A Preliminary Report», en *Oceania*, XI, 1940-1941, p. 351.

[6] CARLOS MARX, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1961, pp. 72-73.

Pero en la condición tribal, el trabajo no es enajenado del hombre o de las cosas en las que él opera. Antes bien es un puente entre los dos. La consumación de la inalienabilidad del trabajo es una unión mística entre el hombre y los objetos de su actividad. El suelo representa simbólicamente a los productores, y los productos de sus esfuerzos los encarnan animísticamente. El trabajo es el suministrador de un intercambio simbólico con las cosas. Y, pese a la metáfora religiosa de Marx, tal vez fue así como se concibió le religión.

Intercambio y parentesco

En las sociedades tribales el intercambio está, como en el trabajo, gobernado por «relaciones sociales directas de tipo general». Con frecuencia es fomentado como expresión de esas relaciones y constreñido siempre por la condición de parentesco y comunidad de las partes afectadas. Por consiguiente, la mayor parte del intercambio tribal es como la menor del nuestro; de un tipo caracterizado por el espíritu generoso y hospitalario que practicamos con nuestros íntimos. Contaminadas como están por consideraciones sociales, estas actitudes recíprocas las concebimos como «no económicas», cualitativamente distintas del curso principal del intercambio propiamente dicho y limitadas a una esfera en que quienquiera que viese oportunidad de hacer negocio basándose en el principio de «quien venga detrás que arree» sería amablemente enviado al mismísimo diablo. Pero en las tribus, precisamente porque el «trabajo» no existe como actividad diferenciada independientemente de las restantes aptitudes sociales del trabajador, el intercambio no existe fuera de las relaciones «no económicas». Mejor dicho, hay un aspecto económico para cada afinidad social. Padre-hijo, sobrino-tío materno, jefe-subordinado: cada una implica una forma de intercambio de un tipo u otro, que se corresponde en sus términos materiales con los sociales. Así, de un pariente «podéis recibir en grande» y, de uno próximo, tal vez gratis.

A un nivel más abstracto: el esquema de intercambio tribal está construido sobre la base de la segmentación social. En la jerarquía segmentaria cada grupo es, en la perspectiva de sus participantes, un sector de parentescos sociales, más o menos solidarios y sociables, más en las esferas interiores del hogar y la comunidad, y que progresivamente van disminuyendo a medida que se avanza hacia la oscuridad intertribal exterior. Como apunté en un pasaje

anterior (p. 36), cada sector contiene normas apropiadas de reciprocidad. De este modo aparecen diferencias en el modo de obrar las personas mutuamente, según la forma en que están divididas socialmente entre sí. El esquema tribal de segmentación crea un esquema sectorial de reciprocidades.

Pero ¿no es ésta una manera insuficiente de expresarnos? Normalmente, la palabra *reciprocidad* no admite gradaciones. Sin embargo, la etnografía nos apoyará aquí. La reciprocidad no es siempre un intercambio uno por uno. Existe, de hecho, un continuado complejo de variaciones en la derechura y equivalencia del intercambio. Las sutilezas del trueque recíproco aparecen sobre todo cuando se considera solamente la transacción material, dejando aparte la «reciprocidad» en sentido de un amplio principio social o norma moral de toma y daca. Se observa en un extremo del espectro la asistencia prestada gratuitamente, la moneda corriente del parentesco y la amistad cotidianos y de las relaciones de vecindad; la «pura dádiva», como la llamó Malinowski, según la cual una demanda explícita de reciprocidad sería tan inimaginable como insociable, aun cuando sería no menos reprochable dejar de prestar favores similares en correspondencia siempre y cuando ello fuera posible. Hacia el centro de la gama hay intercambios equilibrados en que un tráfico equitativo e inmediato es el proceder correcto, como por ejemplo cuando vienen de lejos parientes en busca de comida y traen regalos. Y en el extremo opuesto del espectro: aprehensión interesada, apropiación con engaño o usando la fuerza, a la que se responde con una reacción igual y contraria, fundamentándose en el principio de la *lex talionis*, «reciprocidad negativa», como la llama Alvin Gouldner.[7]

Como puede verse, los extremos son notablemente positivos y negativos en sentido moral, y los intervalos que los separan son no solamente otras tantas gradaciones de equilibrio material, sino de sociabilidad. «A un extraño —dice el Antiguo Testamento— puedes prestarle con usura; pero a tu hermano no debes prestarle con usura.» La misma regla tiene aplicación a los salvajes de Nueva Guinea: «Un mercader siempre engaña a la gente. Por esta razón el tráfico interregional es mirado con recelo, mientras que el comercio intertribal da al comerciante *(kapauku)* prestigio a la vez que lucro».[8] Thorstein Veblen formuló el principio subyacente co-

[7] ALVIN W. GOULDNER, «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement», en *American Sociological Review*, XXV, 1960, pp. 161-178.
[8] LEOPOLD POSPISIL, *Kapauka Papuans and Their Law*, Yale University Pu-

mún. «El beneficio a costa de otras comunidades —escribió—, especialmente las lejanas y sobre todo las que se consideran extrañas, no es ofensivo a las normas de usos y costumbres nativos.»

En su libro *The Hunters,* el profesor Service definió los puntos extremos de la banda de reciprocidad —reciprocidad «generalizada» y «negativa»— y también su punto medio, la «equilibrada».[9] Por el interés que ofrece la descripción de la economía sectorial de las sociedades tribales, recapitulamos brevemente esta tipología:

1. *Reciprocidad generalizada.* Estas transacciones son por lo menos putativamente altruistas, sobre las líneas de una asistencia prestada y, si es posible y necesario, devuelta. Aparte las «puras denominaciones» de que hablamos anteriormente, en los estudios etnográficos aparecen otras formas concretas de reciprocidad generalizada, como «distribución», «hospitalidad», «entregas en prenda», «ayuda mutua» y «generosidad». Dádivas obligatorias a parientes y jefes («deudas de parestesco» y de «jerarquía»), así como de *noblesse oblige,* son menos sociales pero, sin apurar demasiado las cosas, pertenecen a la misma clase.

En el extremo, digamos el de la distribución voluntaria de alimentos entre parientes muy próximos —o por su lógico valor intrínseco podría pensarse en una madre amamantando a su hijo—, la espera de una retribución material directa es improbable, sobre todo implícita. El lado social de la relación supera al material y, en cierto modo, lo encubre, como si no contara. El ajuste de cuentas no es correcto, simplemente. No que no haya obligación de corresponder, pero la esperanza de reciprocidad queda indefinida, no se especifica en lo relativo a tiempo, cantidad ni calidad. En la práctica, el tiempo de la retribución y el valor de las entregas de restitución no están condicionados sólo a lo que dio el donante, sino también a lo que necesita y cuándo, y a lo que el receptor está en situación de darle y al tiempo en que pueda hacerlo. La obligación de reciprocidad es difusa: cuando sea necesaria al dador y/o posible al receptor. Así el pago puede hacerse muy pronto o no efectuarse nunca. Hay personas —los viudos, los ancianos, los imposibilitados— que a lo largo de todo el tiempo son incapaces de sostenerse a sí mismos o de ayudar a los demás. Con todo, las obligaciones para con ellos de los próximos parientes no pueden vacilar. Un continuo fluir en una dirección es un buen signo pragmático de reciprocidad generalizada. La incapacidad de corresponder o de dar tanto como se recibió, no determina la interrupción de las entregas por parte del donante original: los bienes caminan en una dirección, en favor de los desposeídos, durante largo tiempo.

2. *Reciprocidad equilibrada.* Intercambio directo: la retribución es inmediata y equivale en valor a las mercancías recibidas. El tipo perfecto de la reciprocidad equilibrada, un intercambio simultáneo de cosas idénticas, no sólo es concebible sino que está documentado etnográficamente en ciertas

blications in Anthropology, núm. 54, Yale University Press, Nueva Haven, 1958, p. 127.

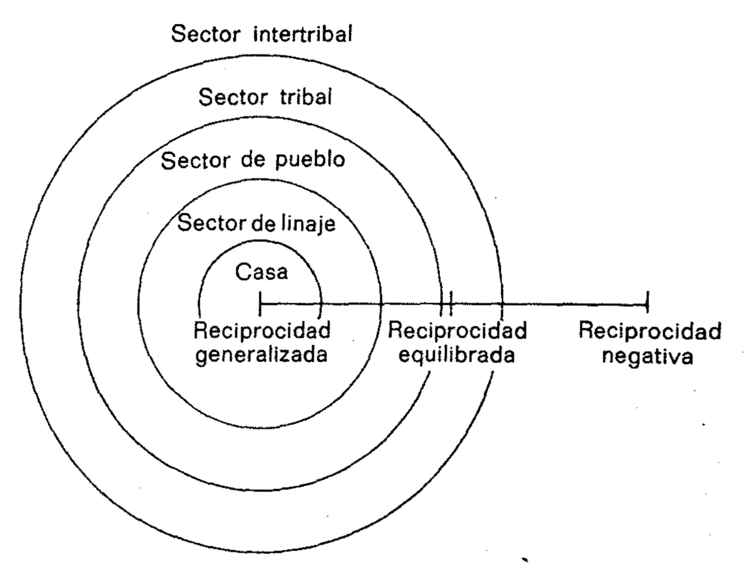
[9] Elman Service, *The Hunters,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1966.

transacciones matrimoniales entre los parientes de la novia y los del novio, pactos de fraternidad de sangre y convenios de paz. De manera menos rigurosa, el término de «reciprocidad equilibrada» puede aplicarse al caso en que artículos de valor o utilidad proporcionados deben entregarse en pago dentro de un plazo estipulado o de tiempo breve. Muchos de los «intercambios-obsequio» de que hablan los etnógrafos, así como gran parte del «tráfico», «trueque» y «compra» con «dinero primitivo», pertenecen a este tipo de reciprocidad.

La reciprocidad equilibrada es menos «personal» que la generalizada, o sea, mirada desde nuestra superioridad tergiversada, «más económica». La gente actúa adherida a intereses económicos y sociales separados. El aspecto material de la transacción es tan importante como el social, y debe haber cierto ajustamiento más o menos exacto, ya que las operaciones deben compensarse. Así, la prueba pragmática es aquí una incapacidad de tolerar la circulación en una sola dirección: las relaciones entre las personas se rompen cuando una se retracta, deja de hacer un *quid pro quo* dentro de un tiempo limitado, como la impresión que experimenta una anfitriona cuando algún conocido no íntimo a quien ha invitado un par de veces a comer no la invita a su vez «en todo aquel tiempo». Entre amigos íntimos no se produciría este cálculo.

3. *Reciprocidad negativa.* Es un intento de obtener algo gratuitamente: transacciones iniciadas y enfocadas hacia una ganancia utilitaria neta. Dicho de otro modo, lo que pudiéramos considerar principios de un sano negocio. En los registros etnográficos aparece ocasionalmente como «regateo» o, en formas más insociables, como «juego sucio», «trampa», «robo» y otras variedades de apropiación. En todos los casos los participantes se enfrentan como representantes de intereses no sólo diferentes, sino opuestos, tratando cada uno de maximizar su posición a expensas del otro. Regatear con la mirada puesta en la gran oportunidad es una de las formas más sociables. Partiendo de aquí, la reciprocidad negativa pasa por varios grados de trapacería, fraude, robo y violencia hasta la estratagema de una bien llevada incursión ecuestre. Como en la reciprocidad generalizada, la «correspondencia» es asimismo condicional, pero en sentido opuesto: contingente en mostrar la presión o la superchería compensativa suficiente para servir o, mejor aún, encarecer los propios intereses.

Va mucha distancia de amamantar a un niño a una incursión ecuestre de los indios de las llanuras. Pero los intercambios, incluso los de una sola sociedad tribal, pueden pasar gradualmente de lo uno a lo otro en un lapso de tiempo. No pueden hacerlo, sin embargo, al azar. Después de todo, se amamanta a su propio hijo y se roban caballos de una manada ajena. La inclinación a practicar una u otra forma de reciprocidad está organizada sectorialmente. Son los parientes próximos los inclinados a compartir, a entrar en la reciprocidad generalizada, y los distantes y los no parientes quienes comercian y efectúan la trata de caballos. La necesidad de pasar balance se hace apremiante en proporción al grado de parentesco, a menos que los parientes rompan del todo, puesto que



14. Sectores de reciprocidad y parentesco residencial

con la distancia y la separación de intereses poca tolerancia puede haber por la ganancia y la pérdida, como hay escasa inclinación a acudir uno en ayuda del otro. Por lo que toca a los no emparentados —esa «otra gente» que tal vez no son ni siquiera «personas»—, no hay por qué dar ni pedir cuartel; pero que el comprador se guarde.

La actuación de las distinciones sectoriales sobre la reciprocidad se complica con el influjo de la distancia espacial en las medidas de «proximidad de parentesco» (v. p. 35). Los parientes próximos suelen residir en las cercanías y los remotos viven por lo general lejos, porque los parientes que habitan en un lugar cercano son considerados próximos en sentido sociológico, mientras que los establecidos a considerable distancia son parientes lejanos. Esta regla está sujeta a varias excepciones; por ejemplo, compañeros de clan o parientes genealógicamente próximos que casualmente residen en otros lugares. Estos pueden ser tratados, en el terreno económico, como si viviesen en una esfera social más cercana. En otro caso el carácter de la reciprocidad avanza con la distancia segmentaria.

Probablemente todo esto ha resultado fácil de entender, porque de hecho es perfectamente aplicable a nuestra propia sociedad.

Sólo que cobra mayor significación en la comunidad tribal. En parte porque en ella el parentesco tiene mayor importancia. Incluso la categoría de «no pariente» está definida por el parentesco, es decir, como el límite lógico de la clase. Entre nosotros, el no parentesco es generalmente también una relación positiva de condición social de una determinada especie: doctor-paciente, policía-ciudadano, condiscípulos, colegas profesionales, etc. Mas para ellos el no parentesco es, ordinariamente, la negación de comunidad o tribalismo, y, por lo tanto, es a menudo sinónimo de «extranjero» y «enemigo». En consecuencia, la relación económica es simple negación de reciprocidades de parentesco; no es necesario invocar otras normas institucionales.

Así pues, para una apreciación general del juego de reciprocidad entre los miembros de las tribus, sobreponemos el plano sectorial de la sociedad a la secuencia de reciprocidades (fig. 14). Las relaciones de cada esfera social son más solidarias que las del sector contiguo, más periférico. De este modo la reciprocidad tiende al equilibrio y la tramoya en proporción a la distancia sectorial. En cada sector son predominantes o características determinadas modalidades de intercambio. La reciprocidad generalizada prevalece en las esferas más estrechas, se debilita en las más amplias; la reciprocidad equilibrada es característica de las relaciones segmentarias intermedias, y la negativa es la forma de intercambio dominante en la esfera periférica, especialmente la intertribal.

Este esbozo del intercambio es completamente hipotético. Incorporado a las diversas estructuras segmentarias de las sociedades particulares, el espectro de las reciprocidades queda modificado de muy diversas formas. Para acomodar nuestro concepto estereotipado a las variaciones impuestas por las sociedades reales, será necesario trasladar la reciprocidad equilibrada a un «punto medio», hacia dentro en unos casos, hacia fuera en otros, que reflejen campos más estrechos o más amplios de intercambio generalizado. En realidad, precisamente estas pulsaciones de generosidad pueden materializarse dentro de la misma tribu durante un período de tiempo y de circunstancias cambiantes. Acosados por la disminución progresiva de los suministros de víveres, es corriente entre los miembros de las tribus (y no sólo entre ellos) hacer frente a la amenaza mediante una doble intensificación de solidaridad comunal y cooperación económica. Las personas se ayudan mutuamente como pueden y, mientras persiste la carestía, la reciprocidad generalizada es llevada mucho más allá de su esfera social normal. No obstante, si la escasez se prolonga y agrava, la estructura de

la solidaridad puede que no soporte la carga: en la crisis final los hogares reafirman su interés particular, y las personas que han facilitado comida en los primeros momentos del desastre se muestran luego indiferentes ante los apuros de los demás, suponiendo que éstos no precipiten el mutuo hundimiento mediante el fraude, la destrucción y el robo.

Incluso como regla normal, sociedades diferentes no pasan de cierto punto cuando se trata de acudir en ayuda en lugares distintos. Sentimos la tentación de decir que ciertas personas son egoístas, dispuestas tal vez a prestar asistencia a unos pocos íntimos, pero resistiéndose a hacer siquiera un *quid pro quo* con alguien más, incluyendo parientes de lugares cercanos. Dicho en lenguaje sociológico, el sistema segmentario presenta considerables resquebrajaduras a niveles inferiores, hasta el extremo de que pequeños grupos locales de parientes, intensamente solidarios entre sí, ofrecen una actitud de constante hostilidad frente a todos los demás. El egoísmo de las personas, que es, podríamos decir, el círculo limitado de la reciprocidad generalizada, refleja entonces su resquebrajada condición social. En cambio, la simbiosis intertribal que lleva consigo el intercambio regular de importantes productos especializados, contiene la propensión al «lucro a costa de comunidades distantes, especialmente las que se consideran extrañas», y en lugar de ello extienden el tráfico honesto (reciprocidad equilibrada) a zonas periféricas.

Esta laudable honestidad con los extranjeros es fomentada en interés de la paz y del comercio prolongado, que de otro modo corren el peligro de verse quebrantados por un regateo hostil. La represión de los procedimientos de transacción poco honrados es impuesta por instituciones especiales de intercambio marginal, por medios que a veces parecen tan absurdos que diríase un juego de los nativos, pero que inmunizan de manera manifiesta la importante interdependencia económica contra la fundamental divergencia social. El comercio tácito que se practica entre los agricultores bantúes y los cazadores pigmeos del Congo es uno de estos casos: las buenas relaciones se mantienen impidiendo los tratos directos. La «sociedad comercial» externa, de que tantos ejemplos clásicos presenta Melanesia, es aún más general que el comercio tácito. Un trato ininterrumpido entre individuos de diversas comunidades o tribus, creado tal vez a lo largo de líneas de parentesco clasificatorio, la «sociedad comercial» no sólo constituye un pacto vinculativo de intercambio, sino que lo encapsula en relaciones sociales solidarias. Podríamos decir que se proyectan relaciones

interiores a través de límites tribales. De este modo el engaño es puesto fuera de la ley y se imponen normas consuetudinarias de equivalencia. La reciprocidad puede mirar entonces hacia atrás, al intercambio equilibrado atenuado por elementos de generosidad. El comercio se manifiesta en forma de reparto de obsequios entre parientes. Las dilaciones en la correspondencia se toleran —o incluso se imponen, con objeto de que la transación no perezca una simple operación comercial— y la hospitalidad tanto en comida como en alojamiento acompaña al intercambio formal de las proposiciones de nuestro esquema hipotético. Formulado en el contexto de una esfera más estrecha de cosociedad, el intercambio se convierte en pacífico y equitativo.

Consideramos útil, al cerrar este estudio de las variaciones sectoriales en la reciprocidad, aducir un ejemplo concreto demostrativo de que estas variaciones pueden discernirse en los informes antropológicos. Los aldeanos de Busama, en el golfo de Huon (Nueva Guinea), realizan un floreciente comercio con otras comunidades costeras de dicho golfo y también con moradores del interior de la región. Pero existe una diferencia en el modo como los busamas proceden con estas dos categorías de forasteros, porque los consocios marítimos de los busamas son parientes, mientras que los habitantes del interior, con quienes el comercio es relativamente reciente, no lo son. Esta es, pues, una brecha sectorial en la forma de intercambio; otra está en los límites del propio poblado busama, donde las personas practican una generosidad insólita en toda esfera externa.

H. Ian Hogbin, el etnógrafo, empieza observando el contraste entre el intercambio, más personal, con los asociados costeros, y las transacciones más comerciales con los residentes en el interior, de los cuales escribe: «Las partes parecen ligeramente avergonzadas [...] y conciertan sus operaciones fuera del pueblo. *Se considera que el comercio debería efectuarse lejos de donde vive gente.* [...] Los busamas resumen la situación diciendo que los ribereños se hacen mutuamente regalos, pero insisten en una justa correspondencia de los bosquimanes. La base de la distinción está en el hecho de que las actividades costeras están limitadas a parientes, pero son tan pocos los moradores de la costa que tienen parientes en la montaña, que la mayoría de las transacciones se realizan [...] entre personas relativamente extrañas. [Pero] todos los nativos ribereños [incluyendo los busamas] tienen parientes en otros pueblos de la costa. [...] Cuando comercian por mar lo hacen con ellos y con ellos únicamente realizan intercambios. *Los lazos de parentesco y las operaciones de compraventa son considerados incompatibles* y todas las mercancías se entregan como dones gratuitos ofrecidos por motivos sentimentales. [...] La mayoría de los visitantes regresan a sus casas con artículos por lo menos tan valiosos como los que trajeron. *De hecho, cuanto más estrecho es el vínculo de parentesco tanto mayor es la generosidad del anfitrión.*

Sin embargo, se lleva cuidadosamente la cuenta, que se salda más tarde». Nótese ahora la distinción entre este comercio y las tasas de intercambio dentro del pueblo. Es significativo que cuando un busama adquiere un saco de fibra de un habitante de su aldea, como desde hace poco es posible obtenerlo, siempre da el doble de lo que pagaría a un pariente más lejano (por ejemplo, un «pariente de comercio») en la costa norte. «Uno se avergüenza —explica la gente— de tratar como comerciantes a aquellos que le son familiares.»[10]

Economía política

Las diferencias de rango, lo mismo que las distancias de parentesco, suponen una relación económica y una forma apropiada de intercambio. No es el menor entre los privilegios de nobleza el económico, lo que se debe al señor; ni tampoco *noblesse oblige* es la última de las obligaciones. Los deberes y derechos pertenecen a ambas caras de una relación de rango: tanto los encumbrados como los humildes tienen demandas mutuas que formularse. Y en realidad la terminología feudal no hace justicia a la equidad económica de la gradación de parentesco. En su propia estimación histórica, *noblesse oblige* difícilmente anulaba los *droits du seigneur;* en la sociedad tribal la desigualdad social es más la organización de la igualdad económica, y la elevada posición es con frecuencia asegurada o mantenida por una cacareada generosidad. Tal vez la mejor manera de describir la ética económica de una nobleza primitiva es reproducir la respuesta de un jefe de las islas Tonga cuando oyó a un blanco ensalzar las virtudes del dinero:

Finow respondió que la explicación no le convencía; continuaba creyendo que era una estupidez el que las personas atribuyeran valor al dinero cuando no podían o no querían aplicarlo a una finalidad útil (físicamente). Dijo: «Si estuviese hecho de hierro y pudiese transformarse en cuchillos, hachas y escoplos, tendría cierto sentido atribuirle valor; pero tal y como es, no le veo ninguno. [...] Ciertamente, el dinero es mucho más manejable y más cómodo, pero como no se estropea guardándolo, la gente lo atesora en lugar de repartirlo, como un jefe debiera hacer, y así se vuelve egoísta; mientras que si las provisiones fuesen la principal propiedad del hombre, como tendría que ser, puesto que son lo más útil y necesario, no las almacenaría porque se le estropearían, y así se vería forzado o a intercambiarlas por alguna otra cosa útil o a compartirlas con sus vecinos, jefes inferiores y subordinados, gratuitamente. Ahora comprendo que lo que hace tan egoístas a los papalangis [los europeos] es el dinero».[11]

[10] H. Ian Hogbin, *Transformation Scene,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1951, pp. 83-86 (la cursiva es mía).
[11] William Mariner, *An Account of the Tongan Islands in the South Pacific Ocean,* 3.ª ed., John Martin, ed., Constable, Edimburgo, 1827, vol. I, páginas 213-214.

Las demandas del jefe tribal a sus subordinados y las de éstos a él son interdependientes. Una petición de mercancías y servicios por el jefe obliga a éste y le hace accesible a exigencias de los que responden a las suyas. Inversamente, la asistencia a su pueblo es la obligación del jefe. En una palabra, la relación económica entre el poderoso y el humilde es recíproca. Y pertenece al género de reciprocidad generalizada, definida como ayuda con correspondencia indefinida, aunque con frecuencia dispuesta por el poder, ya que los bienes se *otorgan* al pueblo desde las alturas de la autoridad y los factores han de ser *solicitados* humildemente. Parece buena sociología, aunque suene a despropósito, decir que la forma de intercambio es «análoga» a la reciprocidad generalizada, actuando el jefe en calidad de pariente superior, «padre de su pueblo». En cambio, un enfoque moderado para los occidentales podría traer a la memoria otra institución, la mismísima que se le ocurrió a Malinowski cuando describió al jefe como «cambista tribal»: así, el isleño de las Salomón explicó al misionero que el caudal de riquezas del jefe es «la "panga", el "banco" del pueblo, porque responde a objetivos comunales, como fiestas o pagos de dinero de sangre».[12]

La «base económica» de la política tribal es sobre todo la generosidad, a la vez un acto de moralidad positiva y una inversión de gratitud en la población subordinada. O, mirándolo de modo más global, el orden político está garantizado por una circulación centralizada de mercancías dirigida hacia la cúspide de la pirámide social y luego en sentido de descenso nuevamente, implicando cada entrega no sólo una relación de jerarquía, sino, como donativo generalizado no solicitado directamente, obligando a la lealtad.

Se advierten dos modalidades diferentes de situar así la reciprocidad al servicio de la jerarquía. En ciertas tribus el sistema de rango existe ya, los jefes en el ejercicio de sus altas funciones y el pueblo sometido, un lugar para cada cual y cada uno en su lugar. Aquí la reciprocidad entre jefes y súbditos deriva de unos derechos y privilegios establecidos, y una vez puesto en marcha el intercambio tiene efectos redundantes sobre el sistema jerárquico. Pero en muchísimas sociedades tribales la soberanía es más una facultad personal que una posición constituida, y la reciprocidad generalizada se empeña en su consecución. En el primer caso, el orden jerárquico existente evoca ciertas relaciones eco-

[12] W. G. Ivens, *Melanesians of the Southeast Solomon Islands*, Kegan, Paul, Trench, Trubner, Londres, 1927, p. 32.

nómicas; en el segundo, determinadas relaciones de esta clase se utilizan para evocar un orden jerárquico. La primera es la forma del auténtico caudillaje, que actúa según el principio «el noble es generoso». La segunda es la del hombre importante que obra basándose en el corolario de que «el generoso es noble».

Si es verdad que una particular relación social sugiere una modalidad estable de intercambio, también lo es («por el mismo rasgo») que una clase de intercambio origina una relación social consistente. Si los regalos hacen amigos, los amigos hacen regalos. O, dicho de manera más apropiada al presente contexto, «los regalos hacen esclavos»; como dicen los esquimales, «exactamente como los latigazos hacen a los perros». Los notables de las comunidades melanesias y los llamados «caciques» entre los indios de las llanuras, en la medida en que las transacciones económicas participan en su encumbramiento, se sirven precisamente de la conexión entre dádivas y rango para impulsar sus carreras. Convierten el desequilibrio económico en desigualdad política. Un don no solicitado, diría un bosquimán, «crea algo entre la gente». Por lo menos engendra cierta continuidad en su relación durante todo el tiempo que no es correspondido. Más que esto, el que recibe un favor se encuentra en una posición social equívoca: en deuda. La «norma de reciprocidad —observa Alvin Gouldner— plantea dos exigencias mínimas relacionadas entre sí: 1) las personas deben ayudar a quienes les han ayudado, y 2) no deben perjudicar a quienes les ayudaron».[13] Estas exigencias son tan coactivas en los territorios de clanes de las montañas de Nueva Guinea como en las calles de Middletown: «Los regalos [entre los gahukus de Nueva Guinea] han de ser reintegrados. Constituyen una deuda, y hasta que está saldada las relaciones entre los individuos implicados se hallan en estado de desequilibrio. El deudor tiene que proceder con circunspección con los que tienen aquella ventaja sobre él o, en caso contrario, corre el peligro de quedar en ridículo».[14] Así pues, la generosidad crea la jefatura al crear la sumisión.

La generosidad calculada es el proceder del tipo dominante melanesio. En último término es también su ruina y una limitación en el conjunto del sistema político y económico del que es la figura central. Con frecuencia se requieren otras habilidades y cualidades personales para crearse el prestigio: poder mágico, facilidad ora-

[13] GOULDNER, *op. cit.*, p. 171.

[14] K. E. READ, «Leadership and Consensus in a New Guinea Society», en *American Anthropologist*, LXI, 1959, p. 429.

toria, tal vez valentía; pero generalmente son decisivas las maniobras económicas: acumulación de bienes —cerdos, alimentos vegetales y conchas-moneda— y su distribución de forma que creen fama de caballeresca generosidad. Mediante la ayuda privada exenta de ceremonia a personas de su localidad, un notable incipiente crea a su alrededor un corro de leales de menor categoría. Agradecidos, estos hombres aplauden sus discursos y, lo que es más importante, ponen lo que producen a su disposición. Sacando bienes de su partido, el personaje patrocina grandes fiestas públicas y procede a repartos que comprometen notablemente a gentes de otros lugares y a sus notables. De este modo se convierte en «hombre famoso», influyente, si no auténtica autoridad sobre un sector más o menos considerable de su tribu.[15]

La clave es reunir un partido. Todo hombre ambicioso que logra crearse un grupo de seguidores puede iniciar una carrera social. Todo personaje prometedor depende inicialmente de un reducido número de leales, principalmente sus familiares y parientes próximos. Sobre ellos puede dominar económicamente: al principio capitaliza en obligaciones de parentesco y practicando las relaciones de reciprocidad generalizada entre parientes cercanos. En la fase inicial, un hombre importante tratará de ampliar su propio hogar, principalmente adquiriendo más esposas. Cuantas más tenga, más cerdos. (La relación entre esposas y cerdos es funcional, no idéntica: con más mujeres que trabajen en faenas agrícolas se criarán más cerdos y habrá más porquerizos.) Cada nuevo matrimonio crea también otra serie de parientes políticos, de quienes se puede esperar apoyo. Pero una carrera de jefe «despega» cuando éste se dispone a reunir otros hombres con sus familiares asociando la producción de todos a su ambición. Generalmente esto se realiza mediante alguna ayuda extraordinaria, que los convierte en sus deudores eternos. Pagar el precio de la novia en favor de un joven es una técnica corriente.

Malinowski tuvo una frase feliz para expresar lo que hace el personaje: acumular un «fondo de poder». El personaje es un hombre que usa y crea relaciones sociales que le dan participación en la producción ajena y le capacitan para absorber un exceso de ella.

[15] La aptitud de mando del personaje, sin embargo, es limitada por su propio bando. Más allá de él su influencia actúa a través de relaciones con otros jefes locales. No manda a los hombres de éstos, por no exponerse a que le repliquen: «Hazlo tú. No soy tu criado...». Véase DOUGLAS OLIVER, *A Solomon Islands Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1955.

Trasciende de la economía doméstica fragmentada y, empujado por su propia ambición, promociona los intereses de la sociedad. Porque en la distribución pública de su fondo de poder, el personaje inicia una combinación de grupos y una organización de funciones que van más allá del alcance ordinario. El contexto de la entrega desinteresada puede ser una ceremonia religiosa, la construcción de un casino local, un intercambio ritual entre grupos o un baile. Estas testificaciones de la condición social de un personaje suelen reunir a gentes de los alrededores: el jefe da forma a la organización supralocal. En tribus normalmente segmentadas en reducidos grupos independientes el jefe amplifica, siquiera temporalmente, la esfera de la economía, la política y la ceremonia.

No obstante, esta mayor organización societaria depende siempre de la faccional inferior y, especialmente, de los techos de movilización económica fijados por las relaciones entre los personajes y sus subordinados.

El vínculo personal entre el jefe y el súbdito constituye una seria fragilidad de su política económica. Una fidelidad personal ha de ser edificada cuidadosamente y periódicamente reforzada. Si existe descontento resulta más fácil de romperse que, digamos, la subordinación, más estructurada, del miembro de un linaje a su jefe. Disposiciones mutativas y magnetismos de hombres ambiciosos en una región provocan fluctuaciones en los bandos, tal vez incluso cierta superposición de ellos. La muerte de un personaje puede precipitar una crisis política regional: su partido se disuelve total o parcialmente y la gente se reagrupa, posiblemente a lo largo de nuevas directrices, en torno a otros aspirantes a jefe. La constitución política es inestable: en su superestructura un flujo de jefes que suben y caen, en la infraestructura otro de facciones que se amplían y contraen. Lo más importante, sin embargo, es que la posibilidad de su deserción obstaculiza la capacidad de un jefe para impulsar enérgicamente la producción de sus seguidores. En realidad, al engendrar movimiento, la aspiración de un hombre importante por alcanzar las cumbres de la fama amenaza provocar una contradicción en sus relaciones con sus subordinados. El mismo impele la defección, o incluso una rebelión igualitaria, al estimular la producción.

Una cara de la contradicción melanesia es la reciprocidad inicial entre un jefe y su pueblo. Este presta su ayuda al jefe en pago de la ayuda de éste, y como compensación de las mercancías con que el pueblo contribuye a la circulación pública a través del jefe, otras mercancías (procedentes de otros bandos) revierten a él por el

mismo canal. Pero, por otra parte, un aumento acumulativo de renombre obliga al personaje a reemplazar la exacción por la reciprocidad. Celoso de su reputación creciente, el personaje se ve cada vez más forzado a proporcionarse bienes de sus subordinados, aplazar las reciprocidades que les debe y volver a lanzar a la circulación productos recibidos. El éxito en una competición de renombre con otros jefes socava particularmente las reciprocidades internas de partido, porque la medida final del triunfo es dar al propio rival más cerdos y más comida de lo que ellos pueden esperar devolver. Pero entonces la facción del personaje triunfante se ve obligada a «comer el renombre del jefe» a cambio de sus esfuerzos de producción. En este caso, que el jefe se guarde. Cuanto más se encumbre, más diplomático será de su parte aligerar la presión sobre su partido, o, lo que es equivalente, frenar su carrera de fondos de poder. La alternativa es incitar al descontento, la defección o, en última instancia, la destrucción a manos de los suyos propios. Un *mote*, jefe de una tribu kapauku (Irian occidental), fue ejecutado por varios parientes próximos porque «no era lo suficiente generoso», y el hombre abandonó el mundo mientras el grito de «muerte a los tiranos» resonaba en sus oídos. «No debes ser el único rico, todos deberíamos ser iguales, por consiguiente no serás más que nosotros.»[16]

Pero, ya sea por su muerte o su propia moderación, finalmente se pone un freno a la carrera de un notable. Evocando contradicciones internas, el sistema melanesio de jefatura neutraliza de este modo su desarrollo. Pone un límite a la intensificación de la autoridad política, a la de la producción doméstica por medios politicosociales y al encauzamiento de esta producción hacia el mantenimiento de una organización más amplia.

Más al este del Pacífico, los grandes cacicatos polinesios de las Hawai, Tahití y Tonga, aunque operando sobre una base técnica semejante, consiguieron avanzar más allá de aquellos límites. Las sociedades polinesias descubrieron sus propias contradicciones, encontraron su cota idónea, pero no antes de que bajo la égida de jefes poderosos la economía política fuese llevada a un nivel superior.

Estos jefes no conquistaron sus posiciones en la sociedad: se les colocó en posiciones encumbradas. Su poder fue el del cargo. De hecho, algunas de las cualidades de mando que habían de ser innatas en los hombres de Melanesia y probadas personalmente,

[16] Pospisil, *op. cit.*, p. 80.

en Polinesia estuvieron adscritas a la categoría y al cargo. La magia que un jefe melanesio podía verse forzado a demostrar, el polinesio la poseía como herencia por su condición de descendiente de la divinidad, como el *mana* que santificaba su poder y protegía a su persona contra las manos de la plebe. Un jefe de Nueva Guinea debía dominar un convincente estilo oratorio; uno de las Tonga disponía de un «jefe portavoz» que expresaba las órdenes del príncipe. Lo más significativo en este aspecto eran los poderes económicos del caudillo polinesio. Amo de su pueblo y «propietario» (en sentido titular) de la tierra y el mar, el derecho del jefe al trabajo y a los bienes de sus súbditos no era más que el tributo feudal. La movilización política de la economía doméstica no dependía de la creación *de novo* de obligaciones personales por el jefe. La ofrenda de las primicias de los frutos de las principales cosechas a sacerdotes y príncipes era un deber consuetudinario que pesaba sobre todos los cultivadores, en calidad de castigo sobrenatural o, quizá, de selección de la víctima propiciatoria del año. Por entredicho (tabú) sobre tierras o mares de su soberanía, un jefe reinante reservaba la producción de aquéllos para fines colectivos. Y nótese esta contradicción del tabú: aumenta la producción doméstica porque sin prohibición sobre las cosechas presentes no habrían sido necesarios ulteriores trabajos. El cacicato origina superávit domésticos y una exacción por la autoridad sobre la economía doméstica afirma la constitución política. Esto, además, a escala superior a la concepción de un jefe tribal, que abarcaba millares de personas cuya obediencia no era reclamada personalmente sino impuesta estructuralmente.

La acumulación de fondos de poder y su redistribución fueron los fundamentos de la política polinesia. Utilizo aquí ejemplos polinesios porque las definiciones son buenas y estoy familiarizado con ellas, pero por lo que toca a sus actividades redistributivas los jefes polinesios no son ejemplos únicos ni mucho menos. Con contadas excepciones de poca monta, el siguiente informe del siglo XVIII sobre los indios creek (sureste de Estados Unidos) podría interpolarse en un libro que tratase de los maoríes de Nueva Zelanda:

[Cuando] todo el grano está maduro, la ciudad entera se reúne nuevamente y cada cual se lleva los frutos de su trabajo, de la parte [del campo común] que se le había asignado primeramente, y que deposita en su propio granero. [...] Pero antes de llevarse sus cosechas del campo, se levanta un gran depósito u hórreo en la plantación, llamado granero del rey, y a él cada familia lleva y deposita cierta cantidad, según sus posibilidades o su deseo [*sic*], aunque

si así lo prefiere no deposita nada. Esto, al parecer, es un tributo o renta destinada al *mico* (jefe), pero de hecho tiene otra finalidad, que es la de ser un tesoro público [v. Malinowski] alimentado por unas pocas contribuciones voluntarias, al que cada ciudadano tiene derecho de acceso libre y gratuito cuando ha agotado sus provisiones particulares, sirviendo de excedente al que acudir en caso de necesidad, para la asistencia de ciudades vecinas cuyas cosechas se han perdido, para el suministro de extranjeros o viajeros, para aprovisionamiento en el caso de salir a expediciones bélicas y demás necesidades del Estado; y este tesoro está a la disposición del rey o *mico*; lo cual es seguramente un atributo real: poseer derecho exclusivo, en una comunidad, de distribuir el bienestar y las mercedes a los necesitados.[17]

En Polinesia las aplicaciones del fondo del príncipe eran muy similares. Los jefes acumulaban abundantes recursos que destinaban a obsequiar a los dignatarios que les visitaban y a socorrer a la gente de la localidad en tiempos de carestía. Los jefes subvencionaban la producción artesana, promocionaban grandes trabajos técnicos como proyectos de riego, levantaban templos, presidían ceremonias y organizaban el sostenimiento de campañas militares. La cantidad de artículos que pasaban por las manos de un gran jefe polinesio y la diversidad de empresas que de este modo subvencionaba hacían que un cacique melanesio pareciera un mezquino burgués en comparación con él. Pero entonces la cantidad de riqueza absorbida exclusivamente dentro del sector señorial, sólo para sostener una meticulosa administración, podía motivar la caída del principado aparte de su propio peso, todo lo cual había de ser soportado por la población subordinada.

Porque en los grandes cacicatos polinesios de Hawai o Tahití, una fracción interesante del fondo señorial y mucho trabajo directo de la plebe eran retirados de la circulación general y absorbidos para el sostenimiento de una corte principesca permanente. El trabajo del pueblo se traducía en casas para los grandes, lugares de asamblea y templos en recintos del jefe. Invertíase en adornos suntuarios y en el estilo de vida al que un alto príncipe estaba habituado, que era mucho más elegante que el de las personas ordinarias. Esta especie de consumo ostentoso, aunque parece confirmar la apreciación de lord Acton sobre los efectos corruptores del poder, tiene un significado político más general y una más general explicación. Es temible. Constituye este contraste simbólico entre el gobernante y los gobernados, humillante para éstos tanto como glorificador para aquél, tan conducente a la aceptación pasiva de la

[17] WILLIAM BARTRAM, *The Travels of William Bartram*, Francis Harper, editor, Yale University Press, Nueva Haven, 1958, p. 326.

autoridad. Es uno de los métodos más económicos de poder. Funcionales asimismo, y también un drenaje de los recursos del pueblo, eran los muchos paniaguados mantenidos por un jefe reinante. No todos eran parásitos inútiles, guardianes de la escupidera real; muchos eran funcionarios políticos: supervisores de los almacenes del príncipe, encargados de llevar las órdenes e instrucciones a través del reino, altos sacerdotes íntimamente involucrados en decisiones oficiales y la treta por la que éstas se comunicaban al bajo pueblo. También gozaban de prestigio ciertos renombrados guerreros que constituían una especie de guardia pretoriana y un cuerpo de ejecutores armados. Si el Estado es un monopolio de fuerza y el estado de naturaleza una igualdad de ella, entonces el cacicato es una condición intermedia, una mayoría de fuerza, en que el jefe tiene generalmente un margen de autoridad sobre todos sus seguidores de inferior categoría. Una consecuencia, entre otras muchas, es que un jefe supremo puede hacer impunemente a otros lo que sería en éstos una locura hacer a él, como apoderarse de la hija de alguien, o de su cosecha.

Sin embargo, la actuación despótica del jefe era un juego peligroso, por muy frecuentemente que los gobernantes polinesios se vieran obligados a jugarlo. Aquélla era su contradicción. Nunca libres de las amarras del parentesco, aun los jefes más altos eran considerados como parientes superiores a los suyos y se creía que tenían la obligación moral de ser generosos. En cambio, estaban forzados «a comerse excesivamente los poderes del gobierno», como dirían los tahitianos: a exigir el tributo del pueblo en bienes y servicios en mayores proporciones que las justas, y a convertir una cantidad exagerada de la riqueza general en abusiva renta del príncipe. Al consolidar su autoridad, un jefe supremo la minaba y con el cetro del mando exorcizaba el espectro de la rebelión.

Los sistemas políticos polinesios avanzados eran oprimentes. En Hawai y otras islas aparecen ciclos de centralización-descentralización en las historias tradicionales: periódica disolución violenta de grandes cacicatos en otros menores y, por el mismo medio, reconstitución periódica de la gran sociedad. Sidney Parkinson, que acompañó al capitán Cook a Polinesia, dejó una importante crónica. Northcote Parkinson también la habría comprendido. La expansión de un cacicato parece haber impuesto una expansión desproporcionada del aparato administrativo y su visible desgaste. El drenaje subsiguiente de la riqueza del pueblo y de sus esperanzas se manifestaba finalmente en una inquietud que destruía al príncipe y al principado.

Precisa tener en cuenta que los mayores cacicatos polinesios —que en Hawai a veces comprendían sectores de islas diferentes separadas por leguas de mar abierto— estaban gobernados, y en cierto modo coordinados económicamente, por medios de comunicación todavía situados al nivel de la tradición oral y del transporte suministrado exclusivamente por mandaderos humanos y piraguas. En tales condiciones la proliferación de funcionarios administrativos, mensajeros, etc., era inevitable, con el correspondiente desgaste de una prometedora economía de poder. Las personas próximas a la «corte» eran las que más expuestas estaban a la depredación. Los jefes hawaianos se preocupaban de ellas e ideaban todos los medios posibles de aligerar su presión sobre ellos. Uno de estos medios, y no el menos importante, consistía en una carrera de conquista, encaminada a agrandar el área tributaria. Pero las anexiones territoriales, que suponían un aumento de los gastos de gobierno, tal vez servían únicamente para sumar enemigos extranjeros a los del interior; y las dos fuerzas rivales estaban expuestas a choques, dada la costumbre consagrada por el tiempo de regar el árbol de la libertad con la sangre de los tiranos. Entonces los hawaianos, sentados en cuclillas, contaban lúgrubes historias de muertes de reyes. «Muchos reyes —escribió un famoso guardián de la tradición hawaiana— han sido ejecutados por el pueblo por la opresión de que hacía víctimas a los *makaainana* [la clase humilde]».[18] El objetivo no era derribar el sistema del cacicato, sino sustituir un jefe malo por otro bueno —es decir, generoso— y aligerar la carga de los *makaainana.* En esto la revolución podía tener éxito, pero tal vez únicamente llevando la escala de la jefatura (y con ella la de la opresión) al nadir del ciclo político.

Como los sistemas melanesios de los notables, la evolución de los cacicatos polinesios estalló finalmente en un corto circuito por efecto de una sobrecarga en las relaciones entre los jefes y el pueblo. Sin embargo, el punto de separación polinesio era más elevado. Diferentes estructuras tienen coeficientes distintos de productividad económica y poder político, así como límites diferentes. El éxito relativo del cacicato proviene de su mayor impacto en la economía doméstica, de movilización efectiva y directa de la producción hogareña. Y los límites del caudillaje son los de la propia sociedad primitiva. Donde el parentesco es rey, el rey es, en última instancia, sólo pariente, y algo menos que real. Los mismos lazos

[18] DAVID MALO, *Hawaiian Antiquities,* Hawaiian Gazette Co., Honolulú, 1903, página 258.

que unen un jefe a la población subordinada y le confieren autoridad, en último término le atan las manos.

Esta comparación parroquial de las sociedades de las islas del Pacífico puede aplicarse a otro rasgo general: la formación de la jefatura altera el perfil social de intercambio, la incidencia de formas diferentes de reciprocidad, de igual manera que las tribus segmentarias introducen cambios a este respecto al compararlas con bandas de cazadores.

En los campamentos aislados de los recolectores marginales de alimentos, la inseguridad de la caza se mitiga con una acentuación colectiva de la participación por igual. «Su cultura insiste en que se ayuden entre sí, y nunca ha sucedido que un bosquimán dejara de repartirse objetos, comida o agua con otros miembros de su banda, ya que sin una cooperación muy rígida los bosquimanes no podrían sobrevivir a las hambres y sequías que les depara el Kalahari.»[19] Este imperativo de cooperación, combinado con contadísimas oportunidades de comercio con extranjeros, pone una reciprocidad generalizada en la posición de la forma dominante de intercambio.

Por contraste, los horizontes sociales de las gentes de las tribus son generalmente más amplios, el área de sus transacciones es mayor y la reciprocidad equilibrada forzosa en el mundo exterior compite ahora con la generosidad doméstica por adquirir importancia en el esquema de la vida tribal. A la organización local de la sociedad de bandas, la tribu segmentaria añade nuevas dimensiones de estructura periférica, y al intercambio local nuevas relaciones económicas en los sectores intercomunal e intertribal. El desarrollo se produce precisamente en las regiones donde es apropiado el intercambio equilibrado, ya en busca de mercancías situadas a distancia, ya de paz y alianza con otras comunidades. Por comparación con las bandas, las tribus segmentarias manifiestan un aumento, mayor o menor según las circunstancias, en la proporción entre el intercambio equilibrado y el generalizado. En la trayectoria de esta evolución, tal vez su expresión más completa sea la aparición del «dinero primitivo» en determinadas regiones tribales, como las conchas-moneda de Melanesia y la California aborigen. Funcionando como patrones consuetudinarios de equivalencia y medios de cambio, estas «monedas» reflejan a la par que

[19] ELIZABETH MARSHALL THOMAS, *The Harmless People,* Knopf, Nueva York, 1959, p. 22. Véase también SERVICE, *op. cit.*

facilitan un sólido tráfico equilibrado.[20] No todas las tribus segmentarias tienen dinero, pero las que lo poseen son tribus típicamente segmentarias. El dinero primitivo es raro o inexistente en las economías de enlace menos desarrollado. Y también en los cacicatos más evolucionados, por mucho que esto vaya en contra de nuestras ideas sobre progreso económico.

Pero con el cacicato la economía interna recupera el predominio sobre la exterior, en parte por efecto de un proceso de puro desplazamiento. La progresión desde una tribu segmentaria al cacicato es, en cierto sentido, una transformación de las relaciones externas en internas, a medida que grupos locales adyacentes se van integrando bajo la égida de jefes poderosos y (a menudo) de amplios grupos de descendencia. Como consecuencia, mengua la reciprocidad equilibrada. Su incidencia queda restringida en primer lugar por la «internacionalización» de las relaciones de intercambio; la concentración de la gente en asociaciones políticas y de descendencia de mayor volumen tiende a generalizar entre ella la reciprocidad. En segundo lugar, es restringida por la preponderancia del rango, el cual pasa a convertirse en un factor en el cálculo de casi todas las transacciones, imponiendo elementos de desequilibrio fuera de las consideraciones de clase social. Tercero, y lo más significativo de todo, es la centralización del intercambio en una economía pública. Las reciprocidades se centran sobre los jefes reinantes, a quienes todos deben los tributos estipulados y de quienes manan las «ayudas y mercedes a los necesitados». Así integrada políticamente, la reciprocidad cambia de calidad. Reaparece, en forma más elevada, la fusión de intereses colectivos y la reasignación de bienes por poderes existentes; un proceso que merece su nombre específico: *redistribución.*

Malinowski veía en la acumulación y el desembolso de bienes por el jefe, «[...] el prototipo del sistema financiero público y la organización de las tesorerías públicas de nuestros tiempos». El prototipo, sin embargo, tiene sus propios modelos, no sólo en el cacicato propiamente dicho, sino en todas las gradaciones de la so-

[20] Son especialmente útiles allí donde las diferencias estacionales de producción hacen difícil el comercio directo de mercancías locales. Pero hay que tener en cuenta que utilizo «dinero primitivo» en sentido restringido: bienes ante todo de valor de cambio más que de valor inherente de uso y empleados (en sectores periféricos) como medios de cambio contra otros diversos bienes, cualquiera otra finalidad que tengan. Para un concepto más amplio de «dinero» y su distribución, véase GEORGE DALTON, «Primitive Money», en *American Anthropologist,* LXVII, 1965, pp. 44-65.

ciedad primitiva. La redistribución, que constituye una comunidad de intereses tribales o familiares, representa lo que las familias hacen en todas partes, contribuyendo cada uno de sus miembros al sostenimiento del hogar común y recibiendo por ello la debida participación. Es costumbre corriente también en la producción cooperativa de alimentos, como en el acorralamiento de los búfalos de las llanuras del norte o la pesca con redes en las lagunas polinesias, donde la captura se reúne para distribuirla luego entre todos los participantes. La redistribución del jefe debe derivar algo de su eficacia política de la analogía con estas formas más humildes, pero más todavía del hecho de que esta integración de reciprocidades altera toda la sociología del intercambio. En esta forma más sencilla la reciprocidad es una interrelación, la acción y la reacción de dos partes. Aun cuando el intercambio puede establecer una armonía entre ellas, la diferenciación de las partes, la distinción de intereses, es aquí ineludible. Pero allí donde la reciprocidad separa, la redistribución combina. La redistribución es una relación *de dentro,* la acción colectiva de un grupo, y de un grupo, además, que tiene un centro social en el que se concentran los bienes y del que luego fluyen al exterior. La redistribución es la jefatura dicha en términos de economía.

6

La religión tribal

Cuando éramos nómadas ganaderos, Dios era nuestro pastor. Nosotros éramos su rebaño y El nos establecía en verdes pasturajes y nos conducía junto a las aguas mansas.

Cuando éramos siervos y nobles, Dios era nuestro rey. Sentado majestuoso en el trono celestial, su báculo de pastor se había convertido en un cetro adornado con piedras preciosas: soberano de monarcas feudales, incluso del príncipe del Mal, su pendenciero barón. Pero la mayoría de nosotros éramos campesinos, y nuestro bienestar y nuestra justicia no estaban ya en los verdes prados, sino en la tierra. Y queríamos poseerla. Queríamos heredarla.

Hoy somos hombres de negocios, y el Señor es nuestro asesor mercantil. Lleva un libro mayor para todos nosotros, donde registra nuestras buenas obras en negro y nuestros pecados en rojo. El Señor lleva una contabilidad por partida doble. Inscribe el nombre en bonitas columnas. Y cuando el Gran Negociante cierre nuestra cuenta, a los que presenten saldo acreedor les pagará dividendos eternos; pero aquellos que hayan malgastado su vida..., bueno, pasarán a poder del demonio.

Es demasiado fácil decir que el hombre creó a Dios (o a los dioses) a su imagen.

«Dios es sinónimo de sociedad.» El punto de vista del famoso Durkheim, comprimido metafóricamente de esta forma, sigue siendo una de las dominantes perspectivas antropológicas de la religión. En lo divino, los hombres reportan a sí mismos la autoridad moral de la sociedad, la disciplina, que va más allá de ellos, a que han de someterse, que frena su conducta aun a pesar de ellos

recompensa su sumisión y de
y agradecidos a ella:

es como se ejerce la presión social,
ombres la idea de que fuera de ellos
al propio tiempo eficientes, de los
sar en estos poderes, cuando menos
se les dirigen en tono imperioso y a
us inclinaciones más naturales. Es
er que estas influencias que sienten
gico de interpretación nunca habría
nos demasiado tortuosos y oscuros.
[...] Mientras el análisis científico no venga a ilustrarles, los hombres saben muy bien que sobre ellos actúa algo, pero ignoran qué es este algo. Así han de inventar la idea de estos poderes con los que se sienten en contacto, y de esto podemos vislumbrar la manera que les condujo a representárselos con formas realmente extrañas a su naturaleza y a transfigurarlos mentalmente.[1]

Por los espíritus los hombres se representan las fuerzas seculares bajo las cuales viven, y con los ritos del culto religioso, donde el poder de la sociedad se halla materializado en la colectividad de los fieles, afirman su dependencia de este poder; es decir, afirman la autoridad de la sociedad tal y como está constituida. De esto se siguen diversos corolarios que reaparecen constantemente en la antropología moderna: que las creencias espirituales reflejan la estructura de la sociedad; que los dioses, mitos y prácticas rituales simbolizan los principales valores y relaciones sociales; que todas estas creencias y prácticas contribuyen a integrar la sociedad, le proporcionan cohesión, fomentan la solidaridad y mantienen la continuidad.

Pero Dios es también sinónimo de tecnología, o, tal vez, de economía o política. Esta es la segunda de las dos principales tesis sobre la religión, que fue largamente esbozada por Malinowski, especialmente en lo que afecta a la magia, los procedimientos técnicos y los habitantes de las islas Trobriand. La magia, sugiere Malinowski, se impone allí donde los resultados técnicos quedan más allá de la ordinaria capacidad y dominio humanos; donde la incertidumbre de la actuación productiva lleva consigo riesgos graves para la vida y la subsistencia. Como escribió Malinowski, la experiencia del nativo

[...] le ha enseñado que a pesar de toda su presciencia y más allá de su esfuerzo hay agentes y fuerzas que un año conceden beneficios insólitos e inme-

[1] EMILE DURKHEIM, *The Elementary Forms of the Religious Life*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1947, p. 209.

recidos de fertilidad, haciendo que todo discurra suavemente y bien, que la lluvia y el sol vengan en el momento oportuno, que los insectos dañinos se mantengan alejados, que los sembrados den abundantes cosechas; mientras otro año los mismos poderes traen desgracia y mala suerte, persiguen durante todo el tiempo y malogran sus más grandes esfuerzos y sus conocimientos más sólidos. Sólo para dominar a estas influencias acude a la magia.[2]

Malinowski siguió multiplicando los ejemplos, aduciendo un contraste, hoy famoso, entre las ceremonias rituales de la pesca de los trobriand en la laguna interior («efectuada de manera fácil y absolutamente segura») y la peligrosa pesca con caña en el mar libre. En relación con la primera, «en la que puede confiarse por completo en la pericia y los conocimientos», no hay magia; pero en la segunda, «llena de peligro e incertidumbre», la magia abunda.

Creo procedente generalizar la tesis de Malinowski desde la magia a una diversidad de prácticas y creencias religiosas, y también desde la actividad técnica a los órdenes social y económico. El propio Malinowski, al estudiar ciertos ritos religiosos —que distinguía de los mágicos— invocaba una explicación similar de su incidencia y función, de forma que intervenían en un momento de crisis social y trataban de resolverla. Entonces la tesis general sería como sigue: el elemento fantástico entra en juego, mentalmente o en acción (ritual) en momentos de crisis del orden económico y social, cuando los procedimientos y dispositivos ordinarios no bastan para el sustentamiento del sistema. Lo sobrenatural puede esperarse en relación con la incertidumbre económica, ora sea producida por la insuficiencia de los medios técnicos ora por acontecimientos naturales desfavorables. Actúa para mitigar contradicciones y conflictos de intereses en las relaciones sociales existentes. Colabora con la política en los momentos de debilidad de ésta, para reforzar la autoridad, consagrar la paz o movilizar la guerra. Las culturas, repito, encuentran dioses en las madrigueras. Allí donde fallan los recursos económicos y políticos normales, se lanzan a la brecha las reservas sobrenaturales que se hacen cargo de la defensa.

La «ingenua» función individual de la religión deriva claramente de esta función societaria. En el curso de sus deberes generales o como un aspecto de ellos, la religión puede aquietar temores personales, infundir confianza y animar al individuo a seguir adelante. En determinados momentos de la vida conforta al hombre saber que verá a sus progenitores después de la muerte, y facilita

[2] BRONISLAW MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion,* Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1954, pp. 28-29.

la realización de la tarea de la sociedad. Mas para este último objeto puede resultar necesario provocar el miedo y despertar la angustia, cosa que, como sabemos, hacen también las creencias y los ritos religiosos. Que los pecadores se queman en el fuego del infierno no es una perspectiva agradable para aquellos que albergan impulsos perversos; la angustia de este pensamiento puede bastar para reprimirlos, y al mismo tiempo que se realice la obra social. Después de todo, se nos enseña a amar a Dios, pero también a temerle.

Sobre la defensa de la sociedad por la religión, las teorías de Malinowski y Durkheim convergen. Por lo demás, tienden a complementarse. Durkheim habla principalmente del contenido de la religión, Malinowski lo hace de su incidencia. Partiendo del punto de vista del segundo debería seguirse que sociedades distintas desarrollan cocientes distintos de sobrenaturalismo, según las dificultades con que han de enfrentarse. Con frecuencia, los miembros de las tribus son decididamente religiosos, pero no siempre necesariamente esclavos de una veneración absurda. Algunos se muestran indiferentes a ella.

Síguese también de los principios de Malinowski que el papel de lo sobrenatural en otras esferas y actividades culturales variará de una tribu a otra. Aquí un ritual intensivo va del brazo con expedientes técnicos; más allá un culto de los espíritus domésticos es la preocupación principal; en un tercer lugar la religión es una forma de política pueblerina.

Decir que estos enfoques de la religión, de Durkheim y Malinowski, son complementarios —y al parecer exhaustivos de los problemas— no es decir que sean del todo satisfactorios. Yo, naturalmente, los he simplificado hasta el límite, pero incluso las formulaciones originales han sido objeto de reiterada crítica. Parecen pertenecer a aquellas categorías de ideas que son demasiado verdaderas para ser buenas, pero por la misma condición resultan imposibles de olvidar, y así en el estudio siguiente, más objetivo, de la religión tribal, el lector descubrirá en muchos puntos la presencia de uno u otro de los dos grandes motivos ancestrales.

Lo sobrenatural como sistema segmentario

El objeto de esta parte de nuestro estudio es exponer los conceptos tribales de los seres espirituales con relación al sistema tribal segmentario.

Los nuer[3] dividen a los espíritus en «espíritus de lo alto» y «espíritus de abajo». Los primeros incluyen el Espíritu supremo (*Kwoth* o *Kwoth a nhial*, «Espíritu que está en el cielo»), los espíritus del aire y los *col wic*, las almas de las personas muertas por el rayo. Los «de abajo» son espíritus totémicos, duendes de la naturaleza, y las fuerzas inmanentes en los fetiches. (Hay también fantasmas, pero no están incluidos en esta clasificación y los nuer no les conceden gran importancia.)

Los nuer, observa Evans-Pritchard, compendian también a los múltiples espíritus en el Uno, siendo todos los demás otras tantas manifestaciones («refracciones») del gran Kwoth. Los restantes son Kwoth en diferentes contextos, especialmente los que figuran en relación con entidades sociales de distintos órdenes dentro de la jerarquía tribal. Kwoth es «Dios», espíritu emparentado con la humanidad (es decir, divinidad a nivel tribal). Pero de la misma manera que diversas ciudades europeas tienen sus *propias* Vírgenes tutelares, así también sectores mayores o menores de la tribu tienen sus particulares versiones protectoras de Kwoth, en varias formas categóricas, apropiadas a la constitución y las funciones de los diversos grupos sociales. Los espíritus del aire son custodios de los profetas que unen grandes confederaciones políticas, con lo que, por derivación, son patrones de estos cuerpos políticos.[4] Los *col wic* son espíritus de los linajes y familias a los que pertenecieron en vida —o Kwoth en relación con estos grupos— y, asimismo, los espíritus totémicos son sobre todo protectores de linajes. Los duendes de la naturaleza están vinculados a familias e individuos en sus condiciones privadas, y los fetiches son también guardianes de los individuos. (Mientras las diferentes clases espirituales representan a segmentos de orden distinto, o Kwoth en relación con sectores de orden distinto, es también posible acudir directamente a espíritus de mayor radio de acción y, para personas principalmente, dirigirse de modo directo a Kwoth.)

Los nuer tienen un sistema de linaje segmentario. Su idea del

[3] Un estudio general sobre la religión de los nuer, de la que tratamos particularmente en este capítulo, se encontrará en *Nuer Religion*, de E. EVANS-PRITCHARD, Clarendon Press, Oxford, 1956. En «The Nuer Conception of Spirit in Its Relation to the Social Order», del mismo autor, en *American Anthropologist*, XV, 1953, pp. 201-214, figura un sumario de los aspectos sociológicos de esta religión.

[4] Los profetas y las confederaciones de grupos locales que movilizan son fenómenos modernos, al parecer producto de las recientes intrusiones árabes y europeas.

Uno entre los muchos está de acuerdo con la lógica de este sistema:

Dado el sistema segmentario de política y linaje de los nuer, se comprende que las mismas tendencias complementarias hacia la fisión y la fusión y la misma relatividad que encontramos en la estructura aparezcan también en la acción del Espíritu en la vida social. Del mismo modo que, por ejemplo, dos linajes son grupos distintos y opuestos en su relación mutua a un nivel de segmentación y que forman una sola unidad en un nivel de segmentación superior, así también el Espíritu concebido en relación con estos segmentos ha de ser dividido en el nivel inferior e indiviso en uno más elevado. Es comprensible, por lo tanto, que en su relación con el orden social segmentario el concepto de Espíritu se quiebre en diversas refracciones, mientras en relación con la naturaleza y el hombre en general los muchos vuelven a reunirse en el uno.[5]

Posiblemente esta figuración de un espíritu en varias representaciones es singularmente apropiada a un sistema de linaje segmentario, armonioso en principio en toda su extensión y que se materializa a diversos niveles por «oposición complementaria». Pero cierta correlación de concretos seres espirituales o fuerzas sobrenaturales con distintos niveles de la jerarquía segmentaria es perfectamente natural entre los miembros de las tribus, ya sean o no concebidos de otro modo y parroquialmente divinos los tutelares de las clases sociales inferiores. Las diferentes categorías de espíritu guardan también generalmente cierta relación de rango, y tal vez de descendencia, si no de esencial identidad.

Los mae enga de las montañas de Nueva Guinea existen como pueblo bajo la gran tribu de «gentes del cielo» que, de modo general y en análisis definitivo, y con olímpica indiferencia por los humanos deseos, presiden los destinos del hombre.[6] Las «gentes del cielo» son descendientes del Sol y de la Luna, «el padre y la madre de todos nosotros». Peleando, criando cerdos y cultivando campos, organizadas en grupos patrilineales, las «gentes del cielo» viven allá arriba exactamente como lo hacen los enga acá abajo; y como cada fratría enga fue instituida por un miembro de una fratría celestial homóloga, la estructura de las «gentes del cielo» reproduce la de la sociedad del pueblo enga. Así, de una forma excepcionalmente precisa, Dios[7] es, en realidad, otro nombre

[5] EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion*, p. 115.

[6] MERVYN MEGGIT, «The Mae Enga of the Western Highlands», en *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, de P. LAWRENCE y M. MEGGITT, eds., Oxford University Press, Melbourne, 1965, pp. 105-131.

[7] Obsérvese, empero, por comparación con los nuer, el carácter descentralizado de la divinidad suprema de los enga. La diferencia responde a con-

significativo de sociedad. Luego, por debajo del nivel de la sociedad enga como un todo, hay dos segmentos de especial importancia, los clanes de base territorial y las familias, y a éstos y a sus establecimientos particulares corresponden otros tipos sobrenaturales. Cada clan tiene su cuerpo colectivo y sus remotos antepasados —descendientes del fundador del clan, el cual es a su vez descendiente de un fundador de una fratría celestial— que son invocados en el caso de desgracia colectiva. Las familias como tales tratan con poderosos fantasmas domésticos, espíritus de los recientemente fallecidos. Además, viajeros solitarios por la selva de la alta montaña, pueden tener encuentros personales con demonios no bien intencionados. Asimismo, ciertos individuos poseen conjuros mágicos, derivados de otros originales en posesión del fundador del clan y que se emplean sobre todo para fines privados.

Las diferentes categorías de espíritus en un panteón tribal tienen generalmente condición segmentaria distinta. Al mismo tiempo, cada tipo de ser sobrenatural posee atributos, poderes y funciones particulares, un rango o una categoría en el orden divino, que encierra, implícita o expresamente, parentesco con otros tipos, una posición en el cosmos y un culto correspondiente de sus devotos. Lo que exponemos a continuación trata de probar que en estos varios respectos las cualidades de un ser espiritual están de acuerdo con su condición segmentaria, con su orden social.

En el capítulo 2, al hablar del paleolítico superior, propuse que el esquema segmentario tribal se enfocara desde dos posiciones ventajosas: como jerarquía de grupos progresivamente inclusivos y como una serie de esferas progresivamente mayores de comunidad de miembros; dicho de otro modo, un sistema de orden creciente y campo cada vez más amplio, de altura y vida, plano y universalidad. Aquí arguyo que el mismo sistema es más o menos fielmente proyectado hacia el dominio espiritual, para dar atribución y dimensión cósmicas a seres sobrenaturales. Cuanto más elevado sea el orden social con relación al cual figuren las fuerzas espirituales, más elevado será también su rango en el orden de divinidad, y tal vez más elevada literalmente su posición en el cosmos. Cuanto más amplio sea el sector social con relación al cual figuran

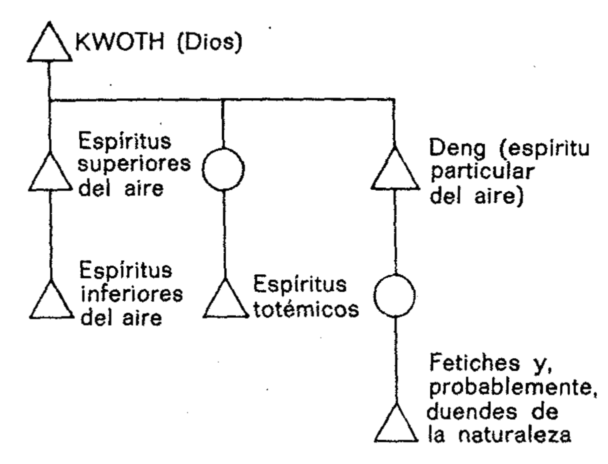
trastes estructurales entre estas sociedades, similares en otros aspectos. Los nuer, al cristalizar grandes formaciones de linaje (aunque relativas) por oposición complementaria, son, por su sistema segmentario, más extensivamente unidos que los enga. Y tampoco los enga como pueblo, como entidad étnica, están tan bien delineados como los nuer.

las fuerzas espirituales, tanto mayor será su extensión o esfera de inmanencia.[8]

Consideremos el sistema jerárquico de los dioses. Los espíritus de los grupos de órdenes más elevados son Poderes superiores. Como pueblo de linaje, los nuer se sirven de un modismo genealógico para expresar las afinidades de parentesco entre diferentes categorías de espíritu (fig. 15). De forma carente de toda sutileza, se echa mano de los valores patrilineales para establecer distinciones odiosas de gradación divina. Kwoth, el dios tribal y verdadero creador del universo, es la fuente genealógica. Los espíritus mayores del aire son hijos de Kwoth y los menores lo son de los hijos de Kwoth. Así, todos los espíritus de las alturas —es decir, patronos de los grandes cuerpos sociales— son miembros del linaje de Dios. Dentro de este linaje se hallan jerarquizados por orden de antigüedad de generación, por condición filial. Pero todos los espíritus de abajo descienden de hembras del linaje de Dios, forma patrilineal de devaluarlas: no figuran en el linaje divino o bien son ramas accesorias de él. Y como hijos de hijas y nietas de Kwoth, respectivamente, los duendes y fetiches totémicos son, al parecer, depreciados progresivamente por distanciamiento de generación. La descripción del espiritualismo enga (véase más arriba) presenta una genealogía similar, aunque más sencilla.

Con su división en espíritus de lo alto y de abajo y las gradaciones verticales, más acusadas, dentro de cada clase, que se corresponden generalmente a los niveles sucesivos de la jerarquía social, los nuer nos proporcionan también una magnífica ilustración de la relación existente entre la altura cósmica y el nivel segmentario; un ejemplo tal vez más nítido que los que encontramos ordinariamente. Las representaciones sobrenaturales de los grupos sociales de orden superior se sitúan literalmente en «lo alto»; los demás forman en una escala de cielo y tierra. Kwoth es simbolizado por el firmamento y se le asocia a los principales cuerpos celestes. Los espíritus del aire son de la atmósfera, nubes y brisas, los más

[8] Evans-Pritchard observa que los espíritus nuer disminuyen en número pero aumentan en permanencia o estabilidad en proporción al grado espiritual. Los espíritus de las categorías inferiores tienden a ser más numerosos y menos longevos que los superiores. Estas variaciones parecen apropiadas en general a una finalidad segmentaria y ser más corrientes en las religiones tribales. La variación en el número de miembros de las categorías de espíritus marcha paralela a la disminución numérica de unidades a cada nivel ascendente de la pirámide segmentaria. Los cuerpos sociales de orden más elevado tienden también a ser más permanentes que los segmentos que los integran.



15. Genealogía de las clases de los espíritus nuer

grandes de ellos más próximos a Dios y los menores más cercanos a la tierra, en tanto que los del «extremo inferior», algunos fetiches, hablan desde el subsuelo.

La instalación de la divinidad a nivel tribal en la esfera celeste resulta ser una costumbre muy difundida, como lo demuestran los celestiales de los enga, el Sol de los indios crow y el Gran Espíritu de los iroqueses, cuya mansión está en el cielo.[9] Pero, naturalmente, no sólo entre las tribus.

Me apresuraré a añadir que una transposición directa del esquema segmentario al universo, resultante de una simple progresión lineal que va desde los espíritus y fuerzas menores ligados a la tierra hasta los dioses celestiales, no es una cosmología tribal común ni siquiera normal, y suponerla así dejaría al especulador mal preparado para enfrentarse con las sutilezas metafísicas que los hombres de las tribus urden frecuentemente para mixtificación de los antropólogos. La oposición simbólica de cielo y tierra es bastante corriente, pero por lo general mantiene relación con un dualismo sistemático que encierra también oposiciones correlativas de macho y hembra, vida y muerte, noche y día, derecho e izquierdo, etcétera. Las categorías de los espíritus se hallan integradas de ma-

[9] El culto de la Tierra del Africa occidental parece ser una importante excepción.

neras diversas en el marco dualístico, tal vez intersectadas por él, de modo que los propios dioses superiores se dividan según el sexo entre cielo y tierra. En los comienzos polinesios el Padre celestial cohabitaba con la madre Tierra, y esta situación subsistió hasta que uno de sus divinos descendientes (en un acceso de resentimiento edípico) se las arregló para separarlos y crear un espacio para Polinesia. En otra permutación muy divulgada, un mundo subterráneo de los muertos se añade a los planos de cielo y tierra. El universo de tres pisos es el producto lógico combinado de tres dualismos: arriba y abajo, divino y mortal, vida y muerte. Por ser mortal, el hombre se halla por debajo de los dioses, pero en cuanto vivo está por encima de los muertos; de ahí las tres esferas: los divinos en las alturas, los mortales en la tierra, las sombras abajo. Las cosas se complican realmente cuando los muertos son también divinos, como ocurre con los antepasados de los indios hopi *(kachinas)*. Entonces, si por su condición de muertos los antepasados están abajo, por la de espíritus se encuentran arriba: los *kachinas* son también nubes. El mundo subterráneo hopi es, en realidad, una antítesis exacta del de arriba y está vinculado con éste por un paso ininterrumpido de seres que van y vuelven, y un ciclo interminable de nacimiento, muerte y regeneración. El Sol, que se eleva desde el mundo subterráneo por el este, se pone por el oeste para completar su círculo abajo, de manera que cuando es de día en el «pueblo» de los vivos, es noche en el de los muertos, y nuestra noche es su día; y los antepasados son nubes bajo el Sol, que traen lluvia a los vivientes: y así en el solsticio de invierno asciende para morar entre los vivos, volviéndose abajo en el solsticio de verano; y cuando una persona muere es lavada como un niño pequeño para renacer entre los muertos, y cuando un niño nace entre los vivos es el alma de un muerto que vuelve a la compañía de aquéllos.[10] Hecho sorprendente, la creencia nuer reproduce esta cosmología hopi en aspectos fundamentales. Los nuer propugnan muchos de los mismos dualismos, así como una incipiente noción de un mundo subterráneo de los muertos y ciertas ideas sobre el poder de los fantasmas.[11] Sin embargo, diríase que el culto de los antepasados es reprimido entre los nuer —por razones que tal vez aclaren el hecho y que damos más adelante[12]— y en consecuencia el cosmos es escorzado

[10] MISCHA TITIEV, *Old Oraibi*, Papers of the Peabody Museum of American Archaelogy and Ethnology, Harvard University, XXII, 1944.

[11] EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion*.

[12] Véase p. 167.

en la región inferior, quedando sólo la progresión lineal del espíritu desde la tierra al cielo.

El espíritu tiene extensión así como rango y altura. Se manifiesta en fenómenos de mayor o menor envergadura local y se relaciona funcionalmente con asuntos humanos más o menos generales. Esta esfera de su inmanencia e influencia se corresponde con el alcance del grupo social con que el espíritu se halla asociado. Me refiero aquí a la tribu en su dimensión sectorial y al espíritu en su propiedad de extensión.

Un dios está allí donde está su pueblo. Los dioses tribales superiores abarcan tanto como la tribu; son dioses omnipresentes, universales. Se manifiestan en las cosas que suceden a cada uno, hasta cierto punto se remontan a ellos las costumbres y los fundamentos morales de observancia general. En una sociedad como la de los nuer todo esto queda centralizado espiritualmente en Dios, y lo de menos trascendencia está descentralizado en otros espíritus.

> Los fenómenos poderosos y celestiales y los sucesos grandes y terribles, tales como las plagas y las hambres, y el orden moral que afecta a todos los seres humanos, son atribuidos a Dios (Kwoth), mientras que los acontecimientos cuyo impacto es de alcance menos general tienden a ser achacados a cualquier refracción particular o tipo de refracción que evoquen la situación y el contexto.[13]

Misteriosos son los grandes dioses: imposibles de localizar, múltiples en su expresión. Pero los espíritus inferiores, de menor volumen social, son, en consecuencia, más limitados en sus manifestaciones. Su ubicación es más definida, su forma más específica. De menor impacto social, están progresivamente más ligados a ciertas formas materiales, identificándose en determinadas emanaciones. Estas formas varían en generalidad de definición, según la generalidad del grupo social que representan. Los tótemes de clanes o linajes son por lo general *especies* naturales: un oso, un avestruz, un helecho arbóreo. Una especie es una clase de cosas compuesta de miembros individuales de cualidades idénticas, del mismo modo que un clan es una clase de personas semejantes. Pero la virtud de un fetiche personal o amuleto reside enteramente en el objeto particular, como la magia del brujo es inherente al hechizo. Las fuerzas sobrenaturales aumentan generalmente en materialidad y particularidad a medida que menguan en extensión social. Y en

[13] EVANS-PRITCHARD, *ob. cit.*, p. 211.

uno u otro punto de esta regresión social suele producirse una transición de las formas naturales a las culturales, o de las naturales a las humanas y a las culturales. Las últimas cosas espirituales son obra del hombre, por cuyo motivo pierden espiritualidad. Son manipuladas como no pueden serlo los dioses; son puestas a disposición del hombre como solamente Dios podría poner a éste a la suya. En todo el mundo tribal los fetiches y encantamientos se compran y venden. Y nadie vende a Dios, aun cuando se dice que algunos tratan de comprarlo mediante sacrificios.

Si Dios es ubicuo, entonces no se halla en ningún sitio en particular y nada puede hacerse para describirlo. Menos ligados a formas materiales específicas, los grandes espíritus tribales son a menudo, en consecuencia, difíciles de definir, de concretar sus propiedades y cualidades aparte de «bueno», «omnisciente», «eterno», y otras parecidas.

El Espíritu Supremo tribal, caso de que lo haya, es un caso particularmente difícil; «espíritu puro», como dice Evans-Pritchard, inefable. Por algún motivo nunca deja de sorprender a los antropólogos el hecho de que los hombres sean incapaces de dar una descripción coherente de su supremo Dios tribal, aun cuando resulta difícil decir por qué habrían de ser más incapaces de hacerlo que los cristianos. En todo caso, la incomprensibilidad del Ser Supremo es un fenómeno común entre las tribus que lo tienen. Por ejemplo:

> Indudablemente el Sol, para gran número de personas (entre los indios crow) significa muchísimo más que otro espíritu cualquiera; se aproxima más que todos los restantes a la noción del Ser Supremo. Y sin embargo, ¡qué asombrosos conceptos se apiñan en torno a él y qué caos reina en la teología de los crow en lo relativo a la definición más elemental de su identidad! Los testigos más fidedignos no logran ponerse de acuerdo sobre si es el mismo que el viejo Coyote, el héreo del folklore crow; en un solo mito cosmogónico hay una vacilación constante en este punto.[14]

Pero entonces, el Ser Supremo a menudo no hace gran cosa o, por lo menos, ¿qué ha hecho últimamente? Ya dije que la intervención funcional de un ser espiritual en los asuntos humanos guarda relación con su campo sectorial, de manera que los dioses más elevados están vinculados a los intereses culturales generales y valores comunes, y acaso a las actividades colectivas de grupos numerosos, de la misma forma que los espíritus de linaje y familia cuidan de los negocios de estos segmentos, mientras los fetiches

[14] ROBERT H. LOWIE, *Primitive Religion*, Liveright, Nueva York, 1948, p. 21.

y hechizos suelen reservarse para finalidades privadas. En esta concatenación, a los dioses tribales superiores —aunque no generalmente al Espíritu Supremo, caso de existir— se les asignan departamentos culturales especiales dentro del dominio general: uno puede ser el dios de la guerra, otro el de las cosechas, un tercero el de la caza, otro el de la lluvia, etc. (Así, diferentes espíritus nuer del aire están asociados a las enfermedades, las epizootias, la lluvia y el rayo, la guerra, los ríos y corrientes de agua.) Los trabajos tribales están distribuidos entre diversos *dioses departamentales*. Ahora bien, un Ser Supremo puede ser en cierto sentido el reinante sobre todas estas actividades, lo que equivale a decir sobre todos los asuntos humanos comunes, y no obstante ejercer muy poca influencia en todas las cosas. No es que le quede poco que hacer; la misma inpotencia puede afectar a los dioses superiores, pese a sus presuntas capacidades. El problema está en que el séptimo día Dios no se limitó a descansar: se retiró completamente.

El hecho de que los nuer dirigen a Kwoth oraciones más sencillas lo hace bienaventurado incluso entre los mismos dioses. Muchos grandes espíritus tribales, tal vez la mayoría de ellos, son definidos técnicamente con el nombre de *otiose*. Como seres supremos se muestran soberanamente indiferentes a los seres humanos y no sienten la más ínfima inclinación a intervenir en las dificultades de las personas. Fuera del alcance de la voz del hombre, se pone a Dios en tiempo pasado: el Gran Espíritu vino al principio y creó el mundo, después de lo cual se marchó. Los mendes de Sierra Leona explican que después de crear a la humanidad se refugió en lo alto del cielo, por temor a verse fastidiado con sus constantes peticiones. Tal vez hay que conceder a Dios un poquitín más de crédito: tal vez preside al humano destino definitivo, o quizá lo hace de modo indirecto, a través de espíritus inferiores cuyo poder emana de El; y de aquí vamos descendiendo por gradaciones insensibles hasta un Kwoth nuer, o más allá de él. Pero con frecuencia Dios no es más que un *héroe de cultura*, condición que acaso tenga que compartir El mismo con divinidades inferiores. Es decir, figura como causa primera, explicación del origen de acontecimientos trascendentes, tales como la tierra, las personas, las cosechas, las costumbres tribales. Dios lo hizo. Luego su existencia presente queda relegada al mito. En el lenguaje de los ngaing de Nueva Guinea, el nombre del Ser Supremo es la palabra que significa «mito». Según el etnógrafo Peter Lawrence, este Mito es un dios otiose muy típico:

[...] cuando se le pregunta cómo empezó el mundo, la gente contesta: «Parambik puso *(riring)* todas las cosas». Con esto significan que Parambik «puso» la tierra, la selva, las montañas, los ríos, los animales salvajes, las aves y plantas (incluyendo los tótemes), y los dioses de la guerra en las regiones selváticas. [...] Parambik es presentado como un dios *(tut)* pero, a diferencia de las demás divinidades, se cree que está muy lejos. Goza de ubicuidad y no tiene santuario fijo. Incluso su nombre es, simplemente, el vocablo que significa «mito». Aun cuando se le tiene por autor de los elementos primarios del cosmos ngaing, no se cree que se interese por él y no se practica ningún rito que guarde relación con él.[15]

Así pues, existe discrepancia entre el designio y el poder espirituales. Parambik es «ubicuo», pero ineficaz, ineficaz en el sentido de que una explicación no es una solución. Si el dominio cósmico de un dios es proporcionado a su esfera de acción social, su autoridad existencial no necesita crecer en proporción. Como sugiere Lawrence, la eficacia corriente de un espíritu puede medirse por el ritual que se le tributa. Alternativamente los cultos de los espíritus de orden diferente varían (y de modos muy complicados) con el carácter del esquema segmentario. Veamos ahora las relaciones entre el culto, el poder espiritual y el objetivo tribal.

Cultos

La vitalidad e inmanencia de Dios, o de los varios dioses superiores o de cualquiera otra clase de espíritus, dependen de si «es un dios para el día en que un dios se hace necesario», como dirían los hawaianos. Es cosa de invocación y súplica, del culto y el aparato ritual montado sobre él. Dios concede a los hombres la misma atención que éstos a El. El Ser Supremo otiose es el derivado de un cálculo segmentario común en las costumbres de culto, a saber: la intensidad ritual es inversamente proporcional a la supremacía espiritual. Incluso entre los nuer,

[...] cuanto más bajamos en la escala del espíritu, más conspicuos aparecen los rasgos del culto. El hombre se acerca a Dios por la sencilla oración y el sacrificio. Los espíritus del aire reciben atenciones ceremoniales más completas, entre las cuales figuran himnos, posesión y adivinación. Los rasgos del culto destacan también al nivel de los espíritus *col wic* y totémicos. Parece que la atención ritual más regular se presta a los fetiches, quienes reciben frecuentes ofrendas de sus dueños, y en la forma más material.[16]

[15] PETER LAWRENCE, «The Ngaing of the Rai Coast», en *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, pp. 203-204.

[16] EVANS-PRITCHARD, «The Nuer Conception of Spirit in Relation to The Social Order», p. 212.

Una maximización ritual de los espíritus ínfimos parece lógica contemplada a la luz de un patrón tribal segmentario, y es muy de esperar en tribus segmentarias descentralizadas propiamente dichas. Sin insistir en una intensificación estrictamente progresiva de las atenciones rituales concedidas a los espíritus inferiores, es por lo menos probable que los cultos más destacados se reserven para espíritus de escaso nivel social, como son los personales o familiares, y así la religión tribal se nos aparece predominantemente como un culto a los fantasmas, adoración de los antepasados, de los fetiches o preponderancia de brujos. En la tribu descentralizada, los niveles superiores de la organización van menguando progresivamente en funciones, se vuelven incoherentes y mal definidos. El peso de la cultura carga sobre los niveles inferiores, las compulsiones aumentan en los círculos internos, la necesidad de solidaridad se hace tal vez más esencial e indudablemente más continuada en la infraestructura; aquí repercuten los riesgos económicos y aquí es donde se rompen los cacharros, donde los peces no pican, las mujeres se descarrían y los niños mueren; en resumen, aquí están la acción y los problemas. Es aquí donde se halla el culto principal.

El culto principal de los enga concierne a los espíritus domésticos. Los grandes celestiales no están del todo al margen de los asuntos humanos, pero se hallan completamente fuera del humano alcance. Allí arriba, viviendo la existencia de los enga, presiden el tiempo meteorológico. Deciden sobre las lluvias. Atizan el fuego de sus hogares y el humo se convierte en nubes que ocultan el sol. Llaman a voz en grito y es el trueno. Abren sus puertas y salen al exterior, disparadas, las llamas de sus hogueras: es el rayo. Los relámpagos producen agujeros en las nubes y en ellos orinan los celestiales: es la lluvia. Tales son las relaciones de los dioses con los hombres. Y cuando así llueve sobre los enga hay que aguantar la lluvia. Los celestiales tienen sus razones, y no se les puede suplicar, aplacar, ni dirigírseles ritualmente de ninguna otra forma. Por lo tanto no es extraño, como observa Mervyn Meggitt, «que apenas entren en los cálculos de las gentes. [...] Raramente se les menciona».

En cambio, «no pasa ni un día sin que alguien se refiera públicamente a las actividades de los espíritus».[17] A los espectros domésticos se les atribuyen casi todas las desgracias personales importantes: daños, enfermedades, muerte. Si un hombre cae en-

[17] M. Meggitt, en *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, p. 109.

fermo o se hiere de gravedad, sus próximos parientes matan un cerdo para aplacar al espíritu que consideran responsable del hecho: el fantasma consume la esencia del cerdo asado y la sangre; los parientes reciben la carne. Si el paciente no sana, se consulta a un adivino para que determine cuál es el espíritu maléfico o para que indique el número de cerdos que hay que sacrificar; y de este modo uno puede perder un buen lote de cerdos, por no hablar ya de un pariente. Si la desgracia se abate sobre un clan entero, por ejemplo, si se produce la pérdida total de la cosecha o una enfermedad adquiere proporciones de epidemia, se impetra el favor de todo el cuerpo de los espíritus ancestrales del clan mediante un rito colectivo más complicado. (Esto comporta, entre otras cosas, los servicios de un experto en rituales, quien presidirá las ceremonias en una casa destinada al culto, la exhumación de ciertas piedras de las que emana el poder de los antepasados, la matanza de cerdos en sacrificio a los abuelos y determinados intercambios con otros clanes vecinos.) La corporación de los espíritus del clan concebida colectivamente es el tipo máximo de entes sobrenaturales con los que los enga tienen contacto ritual, pero tal vez no antes de que los ritos domésticos dedicados a espíritus particulares hayan fracasado en la contención de la racha de desgracia y ésta haya adquirido proporciones generales.

Los cultos enga de los antepasados colectivos del clan y los espíritus domésticos particulares representan dos de las varias concepciones diferentes que aparecen indistintamente en el catálogo antropológico con el título general de «culto de los antepasados». A su vez, este culto con frecuencia se adscribe ampliamente a la teología propia de un sistema de linaje, o por lo menos de herencia lineal y derechos sucesorios a nivel doméstico. La muerte no es el fin y, para transponer un faulknerismo del sur al linaje, el pasado no está muerto ni siquiera es pasado. Las combinaciones existentes de un linaje, sus divisiones y sucesivas subdivisiones, los derechos de diversos miembros, segmentos y del conjunto respecto de otros linajes, son el resto actual de la historia pretérita, de quien engendró y procedió de otro modo con otros. Los muertos sobreviven en los parentescos de los vivos. En su totalidad y en sus partes, el linaje es así explicado por invocación de los antepasados y así queda convalidado. En contextos seculares tenemos la genealogía que, como nos enseña Malinowski, es la «carta» del linaje, la patente de su constitución actual y el privilegio de sus miembros. El equivalente místico de la genealogía es el culto de los antepasados. Aquí la responsabilidad de los muertos por la con-

dición de los vivos se expresa en la idea de que el linaje incluye tanto los primeros como los segundos, de que aquéllos siguen morando entre nosotros y continúan influyendo en nuestras existencias. El culto de los antepasados es una representación sobrenatural de un hecho social.

Este culto es apropiado a la organización de linaje, pero no es forzosamente concomitante de ella. Algunos notables ejemplos de sociología de linaje no deifican a sus antecesores, por mucho que éstos sean invocados en la forma genealógica para racionalizar los arreglos existentes. Esto es verdad de los nuer, y también de los tiv. Con sus sistemas de linaje segmentarios cabría esperar de estas gentes una verdadera jerarquía segmentaria de culto de los antepasados: santuarios y rituales consagrados al fundador en cada nivel sucesivo de integración. Estas jerarquías paralelas de segmento de linaje y de antepasado tutelar existen, como vemos entre los tallensi de Nigeria, y algo parecido ocurre en relación con la organización del clan cónico en Polinesia; pero no entre los tiv o los nuer, los cuales creen en espíritus, si bien éstos son eliminados completamente de la esfera humana al término del período de luto y consignados a otro lugar o reducidos a otra forma, sin ulteriores efectos, como espíritus de los difuntos sobre sus descendientes. En cambio, la cristalización de los linajes de orden superior argumentada por cultos autónomos de los antepasados no cuadraría con el funcionamiento de los sistemas segmentarios de linaje de los tiv-nuer. Considerados éstos como entidades políticas, los linajes por encima del nivel mínimo no existen como tales o no funcionan automáticamente, sino que emergen sólo en oposición a unidades similares y en la forma que dicta el orden de oposición. Al establecer esta oposición complementaria una jerarquía de cultos de antepasados destruiría su flexibilidad.

En el culto de los fantasmas domésticos de los enga, los espíritus de los progenitores vuelven para atormentar a sus hijos. También otras sombras pueden ser agresivas, pero los enga dicen que «¡el fantasma del padre de mi padre mató a mi padre y el fantasma de mi padre me matará a mí!».[18] Estos tiernos sentimientos de filial respeto sugieren una interpretación similar del culto de los antepasados de linaje, es decir, la continuación de la autoridad paterna después de la muerte. Al imponer castigos a sus descendientes, un padre pone de manifiesto, una vez muerto, el mismo poder que poseyó en vida; al propiciar ritualmente el alma del viejo

[18] MEGGITT, *op. cit.*, p. 112.

el hijo demuestra la misma sumisión. La espectralidad es la relación entre padre e hijo metamorfoseada espiritualmente.

Pero el parentesco en vida transfigurado de este modo es característicamente complejo; encierra conflicto a la vez que obediencia —por no hablar ya de amor— y en este punto han cambiado las ulteriores interpretaciones de los cultos de los fallecidos recientemente.[19] En una familia patriarcal, el hijo reemplazaría a aquel a quien debe obedecer, porque es heredero al mismo tiempo que está sometido a la autoridad de su padre. Entre padres e hijos hay un conflicto de intereses y una inevitable tensión, incluso cuando la competencia, como sucede ordinariamente, es reprimida por la amistad, el deber y la dependencia. Así, tanto en la vida como en la muerte la paternidad evoca un compuesto ambivalente de antagonismo y piedad filial, temor y reverencia, pero a menudo de grados diferentes en sociedades diversas. Los muertos se conciben más positivamente o más negativamente. Así el etnógrafo de los tallensi (Fortes) habla de «antepasados» allí donde el de los enga (Meggitt) ve solamente «espíritus». Según esto se sugieren diferentes clases de interpretación. Deificada la venganza, el culto enga de los fantasmas domésticos parece explicable directamente por el aspecto conflictivo.[20] Porque el fantasma sólo es neutral cuando no es malévolo, como si su muerte significara por encima de todo su desposesión. Pero el espíritu familiar tallensi es un guardián y se le venera precisamente por su (justo) poder. Aquí es apropiada una conclusión dialéctica: que la piedad filial, conformando al hijo a la autoridad coercitiva del padre en vida y después de la muerte, anula o por lo menos mitiga la contradicción entre su conflicto y su amor.[21]

Una diferencia de este carácter —por ejemplo, entre la veneración piadosa por los muertos y el mero temor a ellos— puede

[19] Me apoyo fuertemente en el análisis de Fortes del culto de los antepasados tallensi. MEYER FORTES, «Pietas in Ancestor Worship», en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXI, 1960, pp. 166-191.

[20] De este modo Meggit acomoda la agresividad de las almas que no sean la del padre, especialmente de consanguíneos, según las tensiones y rivalidades de la vida de familia de los enga.

[21] Una explicación suficiente de la diferencia entre los antepasados venerados y los fantasmas temidos según el ejemplo que damos de los tallensi y los enga, habría de tener en cuenta probablemente los contextos más amplios de linaje y culto de los antepasados. De más relieve inmediato, la minoría legal del hijo tallensi parece más prolongada, no terminando hasta el fallecimiento de su padre, por lo que el conflicto intergeneracional es agudo y constituye un problema grave para el sistema.

también relacionarse con el papel de los espíritus ancestrales que se encargan de sancionar la moralidad de sus descendientes. La preocupación de los antepasados por las transgresiones de las personas varía en grado muy amplio. En algunas tribus la gente ha de porfiar con la malevolencia caprichosa de los espíritus, que para nada tienen en cuenta la buena o mala conducta de los hombres; en otros lugares ha de rendir cuentas a un poder ancestral justo, que castigará a los descendientes que falten a los deberes morales con sus parientes (o las piadosas relaciones con sus antepasados). Donde algunos miembros de las tribus son sólo desafortunados, otros son pecadores. Sin embargo, lo que quisiera resaltar no es esta diferencia, sino un rasgo común: que los muertos, y, circunstancia característica, los fallecidos recientemente, son los causantes de las desgracias personales de la gente: sus enfermedades, el fracaso de sus bien meditados proyectos, su muerte. Por este rasgo el alivio se hace posible humanamente, mediante ritos de expiación, propiciación o apaciguamiento de los fantasmas. De este modo los muertos actúan al nivel personal de la religión como causa y remedio de la tragedia personal.

Los muertos no son únicos en esta virtud; existen seres funcionalmente análogos, sobre todo los brujos y hechiceros. Si los tallensi o los enga cargan la culpa sobre los antepasados o los fantasmas, los dobuans o los azande afirman que son agentes humanos los culpables de las aflicciones de las personas. El contraste puede ser aún más evidente que el que hay entre censurar a los muertos e impugnar a los vivos. Más fundamentalmente, puede haber diferencia entre la censura dirigida hacia el interior a la luz de la culpa propia, como cuando se cree que los antepasados castigan por transgresiones morales, y la dirigida hacia otros a la vista de su intención perversa, como en las inculpaciones de brujería o hechicería formuladas contra compañeros de tribu. Considérense determinadas ideas africanas de hechicería y se tendrá prácticamente la gama completa de las réplicas místicas a la desgracia personal. En un extremo es tu propia falta castigada por antepasados que no existen; en el extremo opuesto es la maquinación de otros, infligida por brujos no existentes.[22]

Porque los brujos no han de ser necesariamente más sustanciales que los antepasados. Para comprender esto hay que distin-

[22] Queda fuera del alcance incluso de los poderes oraculares que se llaman a colación el escribir un texto introductorio encaminado a explicar la serie de variaciones sobrenaturales evocadas en este párrafo.

guir la brujería de la hechicería, con la que la primera se confunde a menudo. Son muchos los pueblos africanos que establecen esta distinción, y lo hacen de manera que despiertan la sospecha de que los brujos son entes absolutamente ilusorios. Estos seres son perversos por naturaleza; sus poderes tenebrosos son tal vez heredados, pero en todo caso forman parte de su modo de ser, de su constitución orgánica, demostrable incluso en la autopsia en forma de un desarrollo exagerado («sustancia de brujería») del corazón, el hígado o, tal vez, la vesícula biliar. Y los poderes de los brujos son psíquicos: sus almas vuelan durante la noche para ir a devorar a las personas, alimentándose de la sustancia anímica de sus víctimas desamparadas. Los hechiceros se presentan en numerosas variedades. Algunos practican la magia mala (negra) y otros la buena (blanca). Pero incluso cuando llevan intenciones perversas, éstas son perversas humanamente. Han aprendido sus artes, generalmente, de otro hechicero, y sus poderes residen no en ellos mismos, sino en las «medicinas» que manipulan o en los encantos que recitan. La distinción es importante, porque los hechiceros son con frecuencia «reales», mientras que los brujos no lo son. Es decir, se ha sabido de hechiceros que «practican»; en cambio, creo que ningún antropólogo ha asistido jamás a una auténtica exhibición de brujería. Las creencias en brujos, en lo que concierne a un investigador puntilloso, son «la pesadilla estereotipada del grupo».[23] Evidentemente, son proyecciones de hostilidad a lo largo de líneas de tensión en la estructura social. Los brujos son gente que os odia. ¿O será al revés? En todo caso, el pensamiento es el padre del brujo.[24]

Constantemente se plantea una pregunta acerca de los procesos mentales y las capacidades de personas que explican indistintamente una torcedura de tobillo, la muerte de un anciano, la neumonía, el hecho de que un elefante haya pisoteado vuestra plantación de bananos y el incendio que ha destruido vuestra casa, refiriéndolos a antepasados, espíritus o, sobre todo, a brujos. Pero la pregunta yerra el blanco, puesto que ha de suponer que la brujería es una especie de sustitutivo de una explicación objetiva, cuando en realidad no lo es, sino más bien un complemento socio-

[23] MONICA H. WILSON, «Witch Beliefs and Social Structure», en *American Journal of Sociology*, LVI, 1951, p. 313.

[24] Para una descripción completa y no igualada de un sistema de brujería y magia, el clásico antropológico de la brujería como ideología, véase el libro de E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Clarendon Press, Oxford, 1937.

lógico de una causa natural. Forma parte de la causa natural al mismo tiempo que choca con el reino social, como el fuego que consume la casa, con los efectos dentro de este reino —con *quien* posea la casa quemada, o con la destrucción de la *propiedad*—. Como tal, la brujería tiene salidas para las que nadie, ni siquiera nosotros, tenemos «buenas» respuestas, incluso si los interrogantes, justamente por ser humanos y no meramente «naturales», y por ser trágicos y no solamente empíricos, tienen la máxima importancia; las preguntas funestas son: no «¿por qué estas enfermo?», sino «¿por qué estás *tú* enfermo?»; no «¿por qué murió mi hija en accidente de automóvil?», sino «¿por qué *mi* hija?». Hablamos de una cosa fortuita, accidental o de intersección de dos campos autónomos de causalidad. Más cerca del primitivo, aquello era mala suerte y, más cerca aún, voluntad de Dios. Según los azande, «brujería»:

[...] interpretaríamos erradamente la filosofía de los zande si dijésemos que creen que la brujería es la única causa de los fenómenos. Esta proposición no está contenida en las reglas del pensamiento zande, que se limita a afirmar que la brujería pone al hombre en relación con acontecimientos de tal manera que él sufre el mal. [...] El fuego es ardiente, pero no lo es por efecto de brujería, ya que es ésta su naturaleza. Arder es una condición universal del fuego, pero no es una condición universal suya el quemarte *a ti*. Esto puede que no suceda nunca; o una sola vez en toda una vida y entonces únicamente si has sido embrujado.[25]

Vuelvo al tema general que estamos considerando: que espíritus diferentes, en su calidad de asociados a sectores de orden distinto, son objetos de gradaciones desiguales de atención ritual. En la tribu segmentaria ordinariamente se observa una regresión en las prácticas del culto a niveles más elevados, con lo cual se corresponde una remoción progresiva de fuerzas espirituales superiores partiendo del aquí y ahora. Pero quisiera puntualizar. En ciertas circunstancias, divinidades mayores pueden ser afectadas por grupos minoritarios y mantenerse de este modo vivas. La dialéctica de la oposición y la integración sociales invocada por la acción ritual a veces invoca a Dios. Y, lo que es más importante, la organización jerárquica trastueca la normal regresión segmentaria del culto para librar a Dios de una muerte prematura.

La acción ritual compromete a personas y grupos no sólo con los espíritus, sino además recíprocamente, en las relaciones sociales

[25] EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, pp. 68-69. Es imposible presentar de modo debido el examen que hace Evans-Pritchard de este problema en este fragmento tan breve de su estudio. Hay que leer su libro.

segmentarias. Existe, en primer lugar, una relación directa o implícita entre la parte y el todo, el segmento y la tribu. El grupo puede actuar en asuntos de interés autónomo o aislado, que le son peculiares, como la propia paz interna o la salud de uno de sus miembros. La invocación de su propia representación supernatural es entonces del todo conveniente. Por una parte, aun actuando el grupo en su favor, el problema puede tener un interés universal (tribal), común a todos estos grupos, como por ejemplo el crecimiento de las cosechas. En este caso el grupo ritual confronta los grandes mediadores sobrenaturales en su capacidad como segmentos de *humanidad*. En consecuencia, la letanía invoca al Gran Espíritu o a los dioses departamentales más relevantes: el Sol que domina el tiempo, la Tierra que nutre las plantas, y quizá también los protectores de la propia congregación. En segundo lugar, existe una relación entre una parte y otra. Tal vez los suplicantes actúan en su propio interés segmentario, opuesto al de grupos semejantes, por ejemplo en un caso de venganza. Entonces el espíritu adecuado es un protector privado. Por otra parte, el grupo puede actuar juntamente con los demás en la promoción de un fin colectivo, o procura establecer una comunidad con los demás para salvar una disensión o instaurar la paz. Cuando las bandas de indios de las llanuras se reunían para la cacería tribal anual, bailaban la danza del *Sol*. En semejantes contextos importa trascender los dioses privados cuyo interés singular para sus propios devotos contradice la pretensión del ritual y mengua la función integradora de éste. Y si los grupos locales así reunidos son por otra parte autónomos y no reconocen ninguna unión ni un patrón colectivo a nivel intermedio, entonces es posible que el único recurso sea acudir al Gran Espíritu tribal, al que por lo menos todos están subordinados por igual en su condición humana común.[26]

En el cacicato el solemne culto divino está codificado y se practica de manera fija y continuada. Verdad es que la diferenciación de los intereses de parentesco en la base de un plan segmentario persiste en todas las formaciones tribales, lo mismo segmentarias que de cacicato. También los problemas personales son eternos, por muy extenso y unificado que llegue a ser el organismo social y cualesquiera que sean los problemas generales planteados a niveles superiores. Así, los ritos y cultos de la infraestructura —el

[26] La educción dialéctica de Kwoth en diferentes contextos segmentarios es tratada en detalle por Evans-Pritchard, en «The Nuer Conception of Spirit in Its Relation to the Social Order», pp. 203-209.

apaciguamiento de los fantasmas familiares, la hechicería, la brujería, etc.— no son eliminados por una organización superior de la tribu. Pero hay mayor posibilidad de que se agreguen a un culto colectivo —e incluso de que sean absorbidos por él— precisamente porque las divisiones y oposiciones sociales manifiestas en estas prácticas deben ser correlativas, la parte combinada dentro del todo. La organización local descentralizada es una base refractaria a políticas elevadas. Obedeciendo al principio antes mencionado de movilización de reservas sagradas allí donde las fuerzas seculares resultan insuficientes, la religión es lanzada a la arena política. En condiciones especiales (v. pp. 27 y 71-72) un importante culto público emerge a nivel aldeano o regional de una tribu propiamente segmentaria. En los cacicatos, un culto «nacional» que invoca a altos dioses en favor del príncipe y el principado pasa a ser la norma general. Dios salve al jefe; únicamente que ello puede representarle una ardua tarea. Entonces, en cierto sentido histórico, es otra vez el jefe quien salva a Dios.

Los hawaianos conocieron la hechicería. Los poderes de los hechiceros provenían de espíritus de otros hechiceros muertos y de una perfecta interpretación de los encantamientos. Había los magos que ayudaban con sus plegarias a un hombre a morir. Y los que adivinaban al hechicero y sobre el cadáver de la víctima hacían que el mal se volviese contra su perpetrador: «por una vida una muerte»:

> Esta es una muerte que inflijo: quedará tendido en el camino con la espalda hendida; despedirá un hedor pestilente y será devorado por los perros. Una muerte que inflijo empezará para él mientras esté en su propio lugar, y cuando vaya a otro sitio vomitará sangre y morirá, y su grasa fluirá por el camino y será comido por perros. [...] Esta es una muerte que inflijo: se despeñará y se romperá los huesos, y su grasa manará en el camino. Esta es una muerte que inflijo: será sepultado en la tierra, a cinco *anana* de profundidad, y los perros lo desenterrarán. Tal es la muerte que inflijo.[27]

Una víctima de la hechicería podía ser salvada estando aún viva por un curandero ducho en el oficio. La enfermedad no provocada por hechiceros ni por antepasados era tratada por expertos de otra clase: «médicos» que se servían de sustancias ordinarias y hierbas, así como de plegarias dirigidas a otros médicos divinizados y a dioses sanadores.

[27] SAMUEL M. K. KAMAKU, *Ka Po'e Kahiko: The People of Old*, Bernice P. Bishop Museum Special Publication 51, Bishop Museum Press, Honolulú, 1964, página 25.

Caníbales pelones acechaban en el campo tratando de llevar a los viajeros a lugares solitarios. Fantasmas asustaban a las personas durante la noche. Muchos de los incontables trasgos de la naturaleza eran más benévolos.

Las familias y, al parecer, también grupos de descendencia mayores *(ohana)* tenían espíritus ancestrales tutelares *('aumakua)*.[28] Los *'aumakua* eran venerados de manera más parecida a los antecesores tallensi que a los fantasmas enga. Eran guardianes benévolos al proteger a los miembros del grupo contra peligros de fuera, salvándolos incluso de las garras de la muerte —«una vida obtenida del *'aumakua*»—, pero al mismo tiempo eran custodios rigurosos de la virtud familiar, y así enviaban enfermedades o cosas peores a aquellos de sus descendientes que infringían los tabúes rituales *(kapu)* o dañaban a parientes. Si la aflicción se producía en una familia por acción de un *'aumakua*, el espíritu ofendido se daba a conocer a través de visiones o sueños, o de un médium, valiéndose de su propio *'aumakua* en calidad de vigilante, y se revelaba asimismo la expiación propiamente dicha. Entonces la familia se reunía en algún santuario, en una piedra con un altar anejo, para efectuar ofrendas de comida y tejidos de corteza al *'aumakua*. Una vez cumplido todo esto, «no era necesario administrar ninguna medicina para curar la enfermedad».[29]

Así pues, dentro del sistema hawaiano existía una teología auténtica e importante de los niveles sociales inferiores.

Pero no era eso todo. La piedra, en forma de falo, donde las familias depositaban las ofrendas a su *'aumakua*, se llamaba «la piedra de Kane». Aquí tenemos un lazo de unión con la teología y los cultos del nivel de cacicato (o de las Hawai como un todo). Kane era el primero entre los grandes dioses hawaianos *(akua)*; en relación con el gran Ku, Lono, y Kanola, primero entre iguales.[30] Pero los dioses tienen «cuatrocientos cuerpos». Kane se presenta como Kane-del-trueno (Kanehekili), Kane-rompedor-de-los-cielos, Kane-en-la-luz, Kane-en-las-tinieblas, y otros muchos Kanes. «Hay miles y miles de nombres separados en apelativos de la misma forma. Hay únicamente una forma, y los nombres indican sólo la

[28] También un individuo podía haber tenido un patrón particular en uno de los espíritus de su estirpe familiar.

[29] KAMAKAU, *Ka Po'e Kahiko*, p. 33.

[30] Esta jerarquización aparece especialmente en la mitología y la invocación cúltica. En lo que respecta a templos y ceremonias a nivel de cacicato, sin embargo, Ku y Lomo parecen figuras más centrales (véase más abajo).

labor realizada.»[31] Ahora bien, los *'aumakua* custodios de las estirpes —así como los tutelares de actividades laborales, como la pesca y la construcción de embarcaciones— se identificaban con estas refracciones de dioses superiores. Suponíase que ciertos antepasados habían sido prohijados por una u otra representación de Kane, Ku o Lono; otros habían sido deificados por consagración a algún otro espíritu de menos categoría aunque poderoso también, y transfigurados luego convirtiéndolos en vehículo de aquella divinidad (un tiburón, el rayo, una llama volcánica, etc.). La teoría hawaiana es compleja en este punto, y a veces oscura. No cabe duda, sin embargo, de que, al morir, los antepasados «entraban en» espíritus más elevados, y su poder sobre sus descendientes procedía de esta condición divina. La divinidad de los jefes reinantes era más directa, demostrable genealógicamente; descendían de dioses, de Kane principalmente. Su situación social en vida era algo así como «una refracción sobre la tierra», y cuando morían se les deificaba mediante un ritual especial.

Dicho de otro modo, por encima y más allá del culto a niveles inferiores existía una religión de dimensiones tribales, consagrada a dioses de ámbito universal: Kane, Ku, Lono y Kanoloa principalmente. En esta esfera, las figuras humanas eje del culto eran los jefes reinantes y los sumos sacerdotes, y los lugares centrales de celebración eran monumentos públicos *(heiau)*, plataformas de piedra sobre las cuales se levantaban diversos templos e imágenes divinas.

Los ritos cruciales de los altos jefes eran acontecimientos públicos, señalados por ceremonias en los principales templos construidos sobre aquellas plataformas de la localidad principal. Además de su descendencia divina, parece que los príncipes tenían particular parentesco con poderosos dioses guardianes *(akua)*. El famoso

[31] KAMAKAU, *op. cit.*, p. 58. Puede seguirse con la imaginación la siguiente escena:

Hawaiano: Pronunciamos el nombre del dios, Kanehekili.
Antropólogo: Oh, Kanehekili es el nombre del dios.
Hawaiano: Oh no, Kanehekili es sólo lo que llamamos el nombre del dios. El nombre del dios es Kane.

Lástima que esta conversación no sea ya posible. Las fuentes literarias sobre la religión hawaiana son enigmáticas y contradictorias en muchos puntos. Indudablemente una investigación de primera mano hubiera obtenido de los informantes afirmaciones no menos confusionarias. La dificultad estriba en que no hay forma de saber si las discrepancias en las fuentes de que disponemos son las mismas que esos informantes hubieran gustado producir.

Kamehameha, conquistador de las islas y primer rey de la era poscontactual, era custodio de la imagen de Kukailimoku, dios de la guerra y refracción primaria de Ku. Los templos principales de un cacicato eran casas de Ku y Lono particularmente: Ku, «el dios de la guerra y de los jefes», y Lono, el de las actividades pacíficas, asociado con la agricultura y la fertilidad. Ku y Lono (por lo menos) tenían dedicados órdenes especiales de sacerdocio.[32] Estos sacerdotes presidían los rituales de Ku y Lono en los templos mayores, pero compartían sus privilegios con jefes de alta categoría, en quienes recaía el derecho y la obligación de entonar ciertas oraciones sagradas.

Un mes lunar tenía determinados días tabúes dedicados a Kane, Ku y otros dioses, y en estos días solemnes la observancia religiosa era elevada a nivel tribal. Periódicamente también, y sobre todo cuando se preveía una guerra, un jefe supremo decidía edificar un templo especial consagrado a Ku *(luakini heiau)*, acontecimiento que comportaba sacrificios humanos, ofrendas exorbitantes, largas ceremonias y la movilización de la población entera. Todo el pueblo era movilizado anualmente también —o, diríamos mejor, inmovilizado por un tabú sobre el trabajo ordinario— en ocasión de la gran makahiki, ceremonia de la cosecha y renovación, que se prolongaba durante muchas semanas (cuatro meses, según los autores más prestigiosos). Aquí Lono era el ser sobrenatural central: su imagen era paseada en procesión alrededor de la isla caciquil; asistía a juegos y ejercicios deportivos en cada distrito y recibía de cada lugar una ofrenda copiosa de los primeros frutos. Pero el jefe reinante era además el mortal central y compartía las ofrendas de comida hechas a Lono incidentalmente con los sacerdotes.

El apoyo que el culto caciquil prestaba a la institución reinante es evidente en todos los aspectos. Y lo era también con respecto a los jefes. Todos los guardianes nativos de la tradición hawaiana se esfuerzan en alabar la piedad de los jefes reinantes. Pero entonces había ventajas políticas definidas. La famosa plegaria de Liholiho del templo de Ku:

> Oh Ku, Kukailimoku,[33] Ku del amargo sendero,
> Lononuiakea,[34] Kane y Kanoloa,
> ahí están anti ti todas las ofrendas.

[32] David Malo, *Hawaiian Antiquities*, Hawaiian Gazette Co., Honolulú, 1903, página 210.

[33] Kamehameha, dios de la guerra, refracción de Ku.

[34] Lomo en su aspecto de infinitud (?).

Maldice a los rebeldes de fuera y de dentro
que quieren apoderarse del país.
Concede vida a Kamehameha y a todos los jefes,
al pueblo en general, al pueblo común
y al reino, de extremo a extremo, y a mí también.[35]
Está dicho... Está terminado.[36]

Dicho está. Y terminado.

[35] Oración rezada en esta ocasión por el heredero de Kamehameha, Liholiho.

[36] JOHN PAPA II, *Fragments of Hawaiian History*, trad. de Mary Kawena Pukui, Bishop Museum Press, Honolulú, 1963, p. 37.

Indice de nombres

nueva colección labor

obras publicadas

H. Laborit	1	del sol al hombre
Bernard Voyenne	2	historia de la idea europea
Ludovico Geymonat	3	filosofía y filosofía de la ciencia
Peter Michelmore	4	einstein, perfil de un hombre
Juan-Eduardo Cirlot	5	el espíritu abstracto
Margherita Hack	6	el universo
M. I. Finley	7	los griegos de la antigüedad
Arthur Klein	8	masers y lasers
R. Furon	9	la distribución de los seres
Jean Le Floc'hmoan	10	la génesis de los deportes
Paolo Rossi	11	los filósofos y las máquinas
Louis L. Snyder	12	el mundo del siglo XX (1900-1950)
G. B. Richardson	13	teoría económica
Jean Guichard-Meili	14	cómo mirar la pintura
Eduardo Ripoll Perelló	15	historia del próximo oriente
Emrys Jones	16	geografía humana
Albin Lesky	17	la tragedia griega
A. Laffay	18	lógica del cine
Siegfried Wiechowski	19	historia del átomo
Charles Werner	20	la filosofía griega
Aurel David	21	la cibernética y lo humano
Jan Vansina	22	la tradición oral
H. y G. Termier	23	trama geológica de la historia humana
Claude Cuénot	24	teilhard de chardin
Juan Vernet	25	literatura árabe
Gillo Dorfles	26	últimas tendencias del arte de hoy
C. F. von Weizsäcker	27	la importancia de la ciencia
Albert Ducrocq	28	la aventura del cosmos
Pierre Massé	29	el plan o el antiazar
Serge Lifar	30	la danza
W. F. Hilton	31	satélites artificiales
Silvio Zavatti	32	el polo ártico
Roy MacGregor-Hastie	33	mao tse-tung